CENTRUL CREAȚIEI POPULARE DOLJ

Symposia

CAIETE DE ETNOLOGIE ŞI ANTROPOLOGIE

2003

Editura Aius

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Symposia

Journal for Studies in Ethnology and Anthropology

2003

Descriere CIP a Bibliotecii Naționale:
Symposia. Caiete de etnologie si antropologie-
Craiova: Aius, 2003
564 p., 23 cm.
ISBN 973-9490-91-3
Note: Sub îngrijirea Centrului Creației Populare Dolj

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Symposia

(ISBN 973-9490-91-3)
Journal for Studies in Ethnology and Anthropology
is published yearly by the Center for Studies in Folklife and Traditional Culture of Dolj County
Caietele de etnologie şi antropologie
sunt publicate anual de Centrul Creației Populare Dolj

EDITORIAL ADVISORY BOARD

Nicolae Constantinescu
Faculty of Letters
University of Bucharest

Toader Nicoară
Faculty of History and Philosophy
"Babeş-Bolyai" University,
Cluj-Napoca

Sabina Ispas
Institute of Etnography and Folklore
"Constantin Brăiloiu", Bucharest

Nicolae Panea
Faculty of Letters
University of Craiova

DIRECTOR: Mihai Fifor

EDITOR-IN-CHIEF: Nicolae Mihai

ASSISTANT-EDITOR: Constantin Mihai

EDITORIAL STAFF
Sebastian Corneanu (Cover & DTP)
Nicolae Mihai (Manuscript Processing)
Magda Bratu, Minodora Melcioiu, Nicolae Dumitru (Manuscript Production)
Translation and checking up of the papers in English: Andreea Bratu
Translation and checking up of the papers in French: Constantin Mihai (4,6,11,13,19, 20, 22, 23, 24, 26, 27, 32, 33, 39),
Oana Nicolaescu (15)

Many thanks to The Council of the Dolj County for its support

Symposia

Journal for Studies in Ethnology and Anthropology

2003

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Foreword

The 2003's issue of SYMPOSIA includes most of the papers presented in the first International Conference in Ethnology and Anthropology, *ANTROPOEST,* which were concerned with the debates on the construction of a possible Anthropology of South-Eastern Europe. Bringing together, especially young scholars, professors and researchers into a dialogue on the actual problems of South-Eastern Europe Culture, was a new challenge for our institution. Ethnologists, anthropologists and historians from Bulgaria, Finland, Greece, Romania and Serbia tried to present topics of general interest, that could configure a future field for research in this area of Europe.

The Editors would like to thank everyone who made this volume possible: the participants in the conference, Andreea Bratu, and Oana Nicolaescu for their patient assistance in the translation and checking up the texts in English and French, and FEVRODEST-AGORA Publishing House who undertook the task of printing this volume.

The Editors

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

CONTENTS

Folkloristics, Ethnology and Anthropology in the South-Eastern Europe at the Beginning of Millennium

1. Ulrika WOLF-KNUTS, *A Hundred Years of Folklore Studies* …….. 11
2. Sabina ISPAS, *Ethnology, Ethnography, Folkloristics: Disciplines in Co-operation – Disciplines in Competition* …… 17
3. Nicolae CONSTANTINESCU, *Teaching Ethnology and Folklore in Today's Romania: New Challenges and Perspectives* …… 29
4. Nicolae PANEA, *Responsabilité et courage ou le cynisme de brûler les étapes* ……..... 37
5. Mircea MUTHU, *Ethno-folkloric Isoglosses*…….. 43

Folkloristics and Ethnology. New Romanian Perspectives

6. Ligia FULGA, *Une démarche scientifique actuelle dans l`ethnologie roumaine - la perception du quotidien. Une application concrète* ……... 51
7. Ioana FRUNTELATĂ, *Updating Life Stories in Romanian Ethnology* …. 71
8. Anca STERE, *The Social Dimensions of the Folkloric Text in the Post War Totalitarianism* ……. 83

The Sacred. A Common Topic

9. Liliana PASSIMA, *"Between Self and Mirroring"/"Tracing the Path of the Cross", Salcia – an Ethnographic Sketch* ……..… 93
10. Ştefan ENACHE, *The Christening of the Daco-Romans and Romanian Folklore*..…….. 101
11. Cornel BĂLOSU, *Le Rituel du "colindat" (cantique de Noël) entre la fête traditionnelle et la religion populaire* …… 115
12. Atalia ŞTEFĂNESCU, *Anthropology of Religions in Romania. Present Stage and Perspectives* ……..…. 125
13. Constantin MIHAI, *Mircea Eliade: le Sacré et ses représentations. Une perspective de l'anthropologie symbolique* ……..…… 135
14. Nicoleta COATU, *Cultural Syncretism Magic - Religion. Obscured Sacred and Disclosed Sacred* ……..... 147
15. Camelia BURGHELE, *Étude sur l'anthropologie de la santé* …….. 153

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

The Romanian Village: Between Traditional Solidarity and New Cultural Habits
16. Roxana DECA, *Woman **vs.** Man in the Romanian Traditional Family Ritual. Criteria for an Ethnology of Equilibrium* ……..…. 179
17. Elena BĂRBULESCU, *Gender Methodology and Ethnological Research* ……..…… 201
18. Laura JIGA, *On the Borderline Between Orality and Writing. Peasant Holograph Documents Kept in Archives of Folklore* ……. 211
19. Delia ILIE, *Les archétypes de l'habitation dans l'imaginaire roumain* ……..……... 221

History, Imagology and Anthropology. South-Eastern European Interferences
20. Alexandru OFRIM, *La nouvelle histoire culturelle et l'anthropologie: points de repère*……..…. 229
21. Ovidiu PECICAN, *Post-Communist Historiography in Romania and its Methodological Dimension: the Cluj School* ……. 239
22. Simion CÂLȚIA, *Ruralité et fausse ruralité dans les récits des voyageurs étrangers* ……..… 253
23. Laurențiu VLAD, *À la recherche de la Belgique Orientale. Quelques notes sur l'histoire d'un stéréotype* …….. 279
24. Ligia LIVADĂ-CADESCHI, *Un être ambigu: le pauvre dans les documents historiques roumains* ……... 291

Anthropological Objects: Emotion, Pain, Mass-media
25. Lucia OFRIM, *An Anthropological Approach to Emotion* ……. 313
26. Areti KONDYLIDOU, *Images des corps en douleur: le cas d'un reportage à la télévision grecque* ……... 327
27. Cristiana TEODORESCU, *Usages familiaux de la télévision et des autres médias en Roumanie et au Québec – une perspective comparative* ……..…. 339

Body, Bodiless in the South-Eastern Europe: a Possible Field of Research?
28. Bojan ŽIKIĆ, *Gesture Studies in the Serbian Anthropology: Developing Method and Enveloping Context* ……... 361
29. Ljupcho S. RISTESKI, *Cultural Topography of the Human Body*…… 381

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

30. Constantin BĂRBULESCU, *The Substances of Human Body in the Peasant Body Imaginary. A Case Study* …… 395

Identity and Globalisation in the South-Eastern Europe

31. Dragan POPOVIĆ, *Globalisation (Possibility and Deficiency) – National Identity Under Threat?* ……... 413
32. Maria BÂTCĂ, *L'identité culturelle dans les pièges de la globalisation* ……..... 433
33. Mila SANTOVA, *Identification et Globalisation? Les Balkans et l'Europe* ……... 441
34. Marin Marian BĂLAŞA, *How the Balkans Have Conquered the USA*……..……..... 449
35. Mihai FIFOR, *"Localism" vs. "Globalism". A Case Study: The Romanian Society in Transition* ……... 477
36. Bogdan NADOLU, *Identitary Strategies in Social Virtual Space* …….. 487

Identity, Minority and Their Representations

37. Cristina GAFU, *The Folk Text - a Communication Form of Cultural Identity in the Contemporary Story-Telling Environment* …….. 493
38. Rodica RALIADE, *Identity Readings. The Romanians from Hungary* ……. 509
39. Narcisa ŞTIUCĂ, *Aspects de la vie de famille chez les Grecs de Dobroudja* ……..... 521
40. Levente SZABO, *Just Pure Music? Franz Liszt' Book on the Relationships between the Hungarian and Rroma Music* ……. 533

List of Contributors ……...……... 551

Final Statement / Déclaration finale ……..…… 561

Structure of the Conference …… 563

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Folkloristics, Ethnology and Anthropology at the Beginning of Millenium

A Hundred Years of Folklore Studies

ULRIKA WOLF-KNUTS

Scholarship must be conducted according to certain routines in order to be taken seriously. However, these routines vary considerably from time to time and from country to country. Moreover, every scholarly discipline has its special characteristics which are formed partly from within the discipline, partly from outside. By this I mean that every discipline, folklore studies included, has special internal traits which arise from the material investigated, the problems that are considered important, and the methods that are accepted as a means of solving the problems. Every discipline also depends on external historical-political circumstances moulded by the demands at each university in each country. Here, I will try to demonstrate how, during the past century, folklore studies have changed, and in what respect today's folklorists still work in the same way as their predecessors did. My views are mostly those of Nordic scholarship, and especially those of a Swedish-speaking Finn.

At the end of the 19th century, when, like many other corresponding organisations in the Nordic countries, the folklore committee of the Swedish Literature Society in Finland sent young men, students and teachers out into the countryside to record folklore items, the Committee provided the collectors with some rules for how to conduct their work. Briefly, above all in isolated places, they were to visit old people knowledgeable about certain named genres of folklore in Swedish.

It is possible to read a number of opinions on folklore from this statement. We can see the ideas of evolution, devolution and survival in the notions of isolation and rurality. As a logical consequence, we can recognize the idea of authenticity in visiting old people. We can see the idea that folklore consists of strictly-defined types of texts. We can even sense the political need to bolster the national identity of a threatened minority: the collectors were sent out to document folklore in Swedish in Finland, since Finnish was pointed out as a language equal to that of the Russian government, whereas Swedish has lost its once conspicuous position as the language of authority.

At that time, the material to be sought was clearly defined. It was classified by the collectors into specific categories, or genres, such as fairy tales, legends,

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

riddles, proverbs, and others. Today it is easy to blame our collector-predecessors for having ignored other kinds of folklore. For instance, they generally disregarded gossip, or personal experience narratives, or information on the context in which the tales, legends, riddles or proverbs were performed. The collectors regarded themselves as stock-takers. Their purpose was to document, to save, and to point out the value of the Swedish-speaking culture in Finland, but only insofar as it was reflected in the "classical" folklore genres.

Today's folklore students do not work like this. Instead, a specific topic is defined, and the collectors set out to find people who are willing to tell them about this topic. No matter what genres the interviewees may use, what they say and the way they say it are of interest, provided they touch on the given topic in some way or another.

Christmas, for instance, would be an acceptable field of research. However, the modern folklorist would not document the way people celebrate it. Inspired by the modern and postmodern aptitude for abstractions, he or she would instead study how people talk and tell about celebrating Christmas, what they regard as important or valuable – or as incorrect or indecent. Another example would be the study of fairy tales. The folklorist today would not ask people to tell fairy tales in order just to document existing folklore. Instead, he would ask people to say what fairy tales mean to them, on what occasions they tell them, what memories they have of story-telling, or what functions fairy tales have had in their lives during the process of creating their personal identity. Yet another aspect would be to ask somebody to tell a fairy tale in order to analyse the story from a compositional, performance point of view.

At one time folklore was thought to be a limited entity, and the aim was therefore to collect everything that was available. At the beginning of the 20th century, the Committee of the Swedish Literature Society even asked collectors to complete their research before folklore was destroyed by industrialism and modernity. The material collected might therefore be huge, for it aimed to cover the entire Swedish-speaking area of Finland and to be as complete as possible. Many variants of one and the same folklore item were recorded. The value of a large number of variants was discussed, but at the time no one yet paid any attention to variation as an expression of the folklore process. Instead, the motifs were vital in order to show how tradition had changed and how folklore items had travelled. It was as if there were no living persons involved in the process of distribution.

The folklorist today does not generally strive to collect anything in the hope of assembling each and every item of a specific kind. Instead, he sees folklore as something that is always changing and regards the change as interesting in itself. At the same time, he also rejects the ideas of authority and destruction. It is no longer considered fruitful to ask for the original version of a folklore item from which all variants might be derived in a more or less correct form. Today,

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

any variant is regarded as equally important; the number of variants is probably unlimited, and there is no original. Therefore, it is not necessarily regarded as worth trying to collect a large volume of material. It has become fully acceptable to limit oneself to the study of just a few recordings, and to study them in depth.

At around the end of the 19th century, and well into the 20th, the origin of folklore items was of central importance. This was a time when historical issues were as a whole regarded as important within arts subjects. The concepts of "ur" (primordial), of authenticity and of genuineness were combined with the hope of finding the birthplace, the diffusion and the original form of each folklore item. In consequence of the ideas of National Romanticism, the folk, whoever they were, were regarded as a collective who, in some way or another, collectively, created folklore. Nowadays, folklore students do not hold the same view.

Instead, it is quite correct to study one single person's way of narrating or behaving. Often, the focus is on the individual way of creating and performing folklore. Or, the folk is looked upon as a collective, but not in the way it was before, applying mainly to the rural population. Nowadays we regard any group of people as "folk", no matter where they live, what social class they represent, or how small the group is. The main thing is that the members share a common tradition. Origin and authenticity may still be of interest in contemporary folklore studies, but then the student's focus is on the history of folklore studies and on the old scholarly ideals. Another aspect is to study how, today, people nostalgically make use of their cultural heritage in the belief that they can thus restore some kind of original culture. The functions of this behaviour, the ideals behind it, and the mental images of the actors are fascinating subjects for research. This recent interest in "Folklorism" from new perspectives has implications for the study of identity among, say, refugees, members of minorities, or immigrants, but also for the study of how people adjust to the demands of tourism, including economic aspects.

The methods used to analyse folklore have changed as well. Formerly, they were generally devised to handle big collections of recordings. The believers in the historical-geographical method set the tone. At the time, the scholars eager to study performance constituted a minority. Nowadays, the performance of folklore is a common subject for study. This is partly a manifestation of modernity. Not the static, but the processing of phenomena has come to the fore. For different reasons, the individual and his way of creating and maintaining folklore by varying traditional elements are fascinating. The focus is on the micro level instead of on the collective, general and widely distributed tradition.

Further evidence of the focus on the individual is the reflexive, reflective perspective. The scholar himself, including his relationship to the material he

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

himself has created in interviews and field work, is extremely important, whereas he was almost invisible in the texts published by our former colleagues. Today, folklore students concentrate on the human beings processing folklore rather than on texts that were once produced. However, this predilection for contemporary folklore is somewhat risky. Consequently, historical perspectives and text-oriented studies should still be maintained and conducted, but the methods should be questioned. Using the knowledge we have gained while working with contemporary material, we should consider new approaches to historical material. Our competence to handle old archived texts should be scrutinised and refined. The extremely rich tradition archives offer excellent potential for intelligent, fascinating research.

The tradition archives are a problem in themselves. Often they were established out of national interests. The national ideal, and hence the nationally-oriented folklore material, was misused during parts of the 20th century. This might be one explanation for the shift of perspective on archived folklore, with the consequence that folklorists today mainly tend to concentrate on contemporary folklore. We should not condemn the archive material, however; instead, we should refine our methods for studying historical recordings, and try to find new information and new knowledge by adopting new perspectives on the old material. In the Nordic countries, for instance, historians found a vast new source of knowledge on ancient times and society when they started to study material connected with witches. In other countries, students of dialects are extremely keen on the tradition archives.

Unfortunately, it seems that the folklorists tend to reject the archives, or they discuss what to do with the material. Putting archived material on the World Wide Web is a recent issue, but we will not solve any problems by digitising our material, except for those of practical nature. New competence in handling old material involves more than just solving technical and ethical problems of the Internet. Above all, perhaps, we should ask what kind of new knowledge we can find by digitising the archives. In considering the value of the archives we must not forget interdisciplinary perspectives. If we want to collaborate with scholars from adjacent disciplines, we have to apply general rules of scholarship. Here, I think, we need to strike a balance between maintaining specific folkloristic approaches and making concessions. Otherwise folklore studies may seem rather obsolete.

Today's qualitative methods generate their own specific problems. How, for instance, can we meet some of the most important demands within the academic community, i.e., those of representativeness, generalisation, conformity and repetition? Are they swept aside in hermeneutical studies? If this is the case, how seriously will the academic authorities with their budget-oriented, input-output attitudes regard folklore studies? No matter whether we sympathize with scientific positivistic ideals or not, within academia, we have

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

certain expectations to meet. Otherwise there is a danger of overstepping the limit to what counts as acceptable scholarly work.

What, then, do we have in common with our colleagues a century ago? To me it seems that the interview and field work still constitute the core of folklore studies. A hundred years ago my predecessors roamed the rural Swedish-speaking regions of Finland asking questions, writing down the answers, making field notes and writing reports on their findings. Certainly, they did not do it the way we do today. Certainly, they did not have our experience, or our technical equipment. Yet requesting narratives and making field observations were their main ways of collecting folklore - just as they are today. We cannot and must not blame them for their methods, even if we regard them as inexperienced, or even if we think they did things in the wrong way. Blaming them for that would be incorrect, because times have changed, and the prerequisites now and a century ago are, of course, quite different.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Ethnology, Ethnography, Folkloristics: Disciplines in Cooperation – Disciplines in Competition?

SABINA ISPAS

Whenever I approach the question of the relationships between ethnological disciplines, I feel it necessary to specify that according to my option I am a folklorist. Since the study of oral culture is viewed ever more often in a sophisticated and scholarly context, folklorists are accepted somehow indulgently but not enthusiastically. The attitude towards this type of researchers is accounted for by the genesis and trajectory of the evolution of the humanities in European and non European countries. Thus, in Europe, history, geography, linguistics, philosophy and sociology have included special segments naturally related to ethnology or folkloristic from the very beginning. A certain segment of culture was approached from various angles, which resulted in the emergence of terminological sets partly synonymous, often redundant but also, ironically, contradictory (e. g. the concept of *legend* for history, philology or folkloristic). European ethnology has a different viewpoint in various countries as to the *exotic* cultures of former colonies or as to the need to define ethnic groups within national states. The Europeans' concern to define the various identities in the territories marked by multiculturalism and ethnic diversity, by the presence of hegemonic cultures, ruling ideologically and politically over others and setting up value hierarchies in the ways culture was expressed in different countries and among the representatives of different schools. It is worth noticing that the main objective has always centered round the necessity to define the identity: of a human group (ethnic, socio-professional, religious, according to age, sex), of a form of expressing culture (literary or musical species – fairy tale, ballad, myth, doina), of a cultural model of the very phenomenon (folklore – culture – civilization), of disciplines (folkloristics, ethnography, ethnomusicology, ethnology), of creators (an attempt was made to assign oral culture to a whole class – the peasants). Such approaches, characterized by exclusivism, and reluctance to a possible diversification of means, function and values, actually jeopardize the truths that emerge from research and the political strategy that uses them. The important role of ethics in intercultural communications stands out. All these focus on what is generically called folklore. I wish to emphasize that, the same as most specialists, I distinguish between the research object – the folklore – and the

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

discipline which studies it – folkloristics and all ethnological branches. I was surprised to read, in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* edited by Pierre Bonté and Michel Izard (Paris:1991) and translated into Romanian in 1999 (Iaşi) in a very good version, N. Belmont's definition according to which *folklore* is a "fabricated work" , marked by nationalism, and that the English anthropological school, followed by French folklorists, endeavors to endow it with theoretical foundations as a discipline. According to that Dictionnaire the ideology of folklore is obsolete and the very term has disappeared from the scientific language though the existence of a folklore production cannot be denied, since two cultures – a dominant and a dominated one – coexist.

That definition astonishes us by its self-sufficiency and bibliographic limitation, as it excludes one of the most significant forms of expression, of oral culture, from the history of mankind's culture and contemporary culture. No mention whatsoever of the Scandinavian, German or Russian schools or of the research carried out on the American continent. I feel it essential to provide some useful information to oppose this disparaging and limitative view of folklore. I agree with the opinion of some contemporary folklorists, that within the present day process of globalization, folklore is one of the most important manifestations of our world. It is worth mentioning that some British anthropologists are ever more concerned with "home ethnography" – including folklore – as well as with "exotic" communities.

The importance attached to folklore fifty years ago is revealed by the *Standard Dictionary of Mythology and Folklore* (New York, 1948) which records 21 definitions of folklore, viewed as a phenomenon and not grossly mistaken for the discipline. Here are some illustrations:

Folklore comprises traditional creations of people, primitive and civilized. These are achieved by using sounds and words in metric form and prose, and include also folk beliefs or superstitions, customs and performances, dances and plays. Moreover, folklore is not a science about a folk, but the traditional folk-science and folk-poetry (Jonas Balys).

In anthropological usages, the term folklore has come to mean myths, legends, folktales, proverbs, riddles, verse, and a variety of other forms of artistic expression whose medium is the spoken word. /.../ Anthropologists recognize that an important group of individuals known as folklorists are interested in customs, beliefs, arts and crafts, dress, house types, and food recipies (William R. Bascom).

In a purely oral culture everything is folklore. In modern society what distinguishes folklore from the rest of the culture is the preponderance of the handed-down over the learned element and the prepotency that the popular

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

imagination derives from and gives derives from and gives to custom and tradition (B. A. Botkin).

Folklore, or popular knowledge, is the accumulated store of what mankind has experienced, learned and practiced across the ages as popular and traditional knowledge, as distinguished from so-called scientific knowledge. The distinction between the two is not always definite. The materials of folklore are for anthropology that have been collected from the barbarous and 'uncivilized' regions of the world, as well as from the rural and illiterate peoples of the 'civilized' countries. These materials have been obtained from the anthropological data of history or have been collected by anthropologists and folklorists in modern times. /…/ The science of folklore is that branch of human knowledge that collects, classifies and studies in a scientific manner the materials of folklore in order to interpret the life and culture of peoples across the ages. It is one of the social sciences that studies and interprets the history of civilization (Aurelio M. Espinosa).

"Folklore is a branch of cultural ethnology. The data of folklore are the myths, legends, traditions, narratives, superstitions, religions, rituals, customs, dances and explanations of nature and man, acceptable to individual ethnic groups in each part of the world at any historical moment" (R. D. Jameson).

Folklore is the generic term to designate the customs, beliefs, traditions, tales, magical practices, proverbs, songs etc.; in short the accumulated knowledge of a homogenous unsophisticated people, tied together not only by common physical bonds, but also by emotional ones which color their every expression, giving it unity and individual distinction (Mac Edward Leach).

And *"Folklore is a lively fossil which refuses to die. It is precipitate of the scientific and cultural lag of centuries and millennia of human experience. The word folklore is used bith for the body of tradition and the science of studying it"* (Charles Francis Potter). *"An analogous connection exists between folklore and ethnology (anthropology) on the one hand and prehistory (archeology) on the other"*.

In my opinion, UNESCO's definition is also extremely important:

Folklore (or traditional and popular culture) is the totality of tradition-based creations of a cultural community, expressed by a group of individuals and recognized as reflecting the expectations of a community in so far as they reflect its cultural and social identity its standards and values are transmitted orally, by imitation or by other means. Its forms include among others, language, literature, music, dance, games, mythology, rituals, customs,

handicrafts, architecture and other arts (UNESCO Conference November 1989, Paris).

Also relevant is the definition of the Nordic Institute of Folklore Conference (1986):

Folklore is collective, traditional knowledge, formed by human creativity and phantasy. This knowledge is in certain cases manifest through expressive cultural forms and it is through these forms that folklore is transmitted. Folklore is continually created anew through performance situations marked by individual traits. Folklore is mainly communicated through words and actions, but even in artifacts such as food, clothes, art and building one can find ideas and symbols, which are folklore. Variations in form and content resulting from oral transmission are the most reliable characteristics of folklore. Even written and mass media forms are folklore to the extent that variations occur. The terms tradition and folklore overlap. Tradition is a term than that is not part of tradition. Folklore reflects the world view of different folk groups, and strengthens the identity of these groups (*Conclusions* 1987).

Contemporary culture includes folklore as a component with a specific expression, regardless of the level of technical progress or of the social system. Folklore is the outcome of a history-controlled process and it is also a steady, bipolar process. At present, it is expressed by a great variety of forms, less identified in tradition, often atypical and confusing for specialists. They will soon be obliged to modify the scope of research, under the pressure of the new system of action of folklore. I shall use the term "oral culture", to avoid the limitative vision of some European schools, which include in folklore only literary, musical and choreographic texts. This oral culture occurs both in the rural and the urban milieu, in all socio-professional groups, at all ages, in both sexes, in subordinated or coordinating milieus, in elites, middle classes or lower classes. Folklore is not a lower or higher product of the human conscience within a culture. It is the outcome of cooperation, of mutual exchanges between the product of different classes, groups etc. The oral culture is the result of steady processes of interrelation between oral and printed creations, anonymous and "authored" works, the professional and the non-professional, the formal and the informal, the constant and the variable. The folklore of the rural areas is only part of the oral culture, which, as whole, is a "system of systems", in dynamic accelerated motion. Like most intellectuals of the past centuries, contemporary specialists also know and study that unavoidable process which oral culture faces - innovation, which results in the partial or total modification of the traditional group pattern. No progress is possible in a human community in the absence of innovation.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

The folkloric creation, necessary *par excellence* and having a definite functionality, is the result of two acting forces – the traditional and the innovating one. In Europe, the traditional world did not exist in isolation and did not behave as a closed universe, especially as it is situated in the vicinity of great waterways like the Danube, the Black Sea, and the Mediterranean Sea. One may say that these "water roads" facilitated contacts with other areas, which provides a wide scope for great cultural synthesis involving oral culture. The oral transmission provides the framework for the occurrence of syncretism, characteristic of the folklore-type culture, together with other specific characters – variability, an anonymous source, a collective aspect. Once created, the folklore message is irreversible and unrepeatable. The oral is usually opposed to the "printed" existence of a product of the "profound" culture. We are faced with a system of performing and receiving with audio-visual means, having precise and well differentiated consequences on the capacity to memorize and reproduce, to immediately reconsult and to stimulate the innovating capacity of the creative individual.

The contemporary society has a so-called "industrial culture", consumption-oriented, an outcome of the technological explosion of the latest decades. The electronic system of visual and auditory broadcasting, reproducing movement and color hues, renders visible the resemblance with the type of oral folklore transmitting in its syncretic occurrence. The ritual and the non-ritual, the every-day facts and the ceremonial and the informal, the legal and the illegal, fundamental notions concerning life, cares, doubts, fear, hope, everything occurs under the form of an image with sound and movement. The human voice itself is "alienated" and "electronically fractured". This "industrial culture" is transmitted first of all by television, videocassettes, but also by the Internet and the CD-ROM. A television broadcast acts like a folklore "variant", before its replay or distribution by means of videocassettes. It is a syncretic product broadcast by audio-visual media and received by the "mass" of consumers. The broadcast is not available progressively to a limited number of spectators, with possibilities to be repeated identically or almost identically at short intervals, as is the case of theatrical performances or film seen in movie theatres. The broadcast is simultaneously received by a province, a country, a geographical area or even the whole planet. In the ancient city, the public square housed the performances of itinerant troupes, the songs of minstrels or troubadours or community rituals. In the center of the village round dances were organized. Those functions are now transferred to administrative socio-cultural structures with a prevalent urban character or are replaced by mechanisms involved in the technical informational system, which widens their area to continental dimensions. The oral culture has now "transcontinental and transcultural" modelling guide marks. This world of culture mediated by technical instruments of mass broadcasting is initiated in and receives the

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

folklore of flying saucers (UFO), spiritism, occultism, sects and fundamentalist religious factions, or "insolated" cultures of other continents. Ancient motifs and subjects of fantastic fairy tales have been taken over by science fiction scenarios. On the screen, Prince Charming is now Superman, Soldier-girl is Superwoman, and the Ogre or Dragon are replaced by robots, programmed by evil minds to induce trouble and panic among the inhabitants of the planet or in the galactic space. Forms specific to the transmission of oral culture use the harmonious blending of music, movements, text, colours, shapes, in order to impart to the average man less familiar information, often exotical and not always scientifically grounded.

The folklore individual is submitted to an "informational bombardment", as already mentioned, which results in the modification of many local, individual or group guide marks. The process may be compared to the impact of the "popular books" of folklore.

They have all been replaced by information spread by means of the audio-visual. Modern technology permits information, which a century ago circulated regionally during the lifetime of one or two generations, to be simultaneously received in the most diverse and remote parts of the globe. The migrationist theories, worked out by philology and folklore students in the nineteenth century, seem to acquire special practical conditions. Yet, the radiation center is not Vedic India, Mesopotamia or Egypt, but a system of points disseminated throughout the world, which are simultaneous sources of radiation of the cultural information. In a first stage, the folklore individual who receives that information becomes confused, starts getting alienated and gradually gives up the observance or use of traditional models. For a while, traditional guide marks are used for selection and assimilation. However, the individual or certain groups begin to question the value of those rules and sometimes give up and deny the model used by the community as a guide mark for centuries on end. The rural community, which I considered to be more balanced, stable and conservative, is dominated by the town's authority. The "industrial"- culture is certainly transmitted from the town to the village. Villages have now direct access to the information mediated by the "industry" of audio-visual products (and broadcasting, such as TV), whose conception is prevailingly urban. That industry makes it possible for networks to contact the planetary narrative universe. Contemporary world is ruled by the "mass-media without borders". News about our friends, acquaintances or extravagant personalities living in another hemisphere is quickly imparted to us by e-mail. The winged horse who crossed spaces to carry the hero of a fantastic fairy tale to a different realm used to ask Prince Charming: "How fast should I fly, with the speed of wind or with that of thought?" The hero's answer disturbs us within the wonder-laden context of the traditional narration, revealing impressive depths: "With curse-speed!".

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

The whole hypertechnologized society of our days is faced with processes characterized as essentially folkloric, using modern technologies to replace orality. Special and temporal dimensions, so important in the past for the direction and speed of information circulation, are essentially modified. The traditional transmission, from parents to their offspring, has changed into a new perspective to group message that preserves its quality of "cultural model". The contact between the various cultural models turn into a relatively simultaneous process, due to mediatization. The contemporary technological invasion is a "threat" to folklore in some of its traditional forms and results in the loss of certain genres or species, whose function no longer meets the requirements of the present community. One may also point to innovation, not always appropriate, materialized in the forms of expression of the traditional models.

Sometimes such innovations bring about folklore products characterized by some people as "subculture" or "kitsch". In my opinion, it is not easy to prove the "quality" or "aesthetic value" of some contemporary folklore creations. The existence of some guide marks, differentiated according to age, socio-professional criteria, sex or religion entitles us to admire the lucid saying of the folk individual that "beauty is in the eye of the beholder". The fast contemporary process of mutation refers to traditional concepts and motifs.

In the traditional community, typical motifs of songs acted as patterns throughout history, revealing the specific ethnic character. They vividly express the fundamental concepts of "beautiful" and "ugly", "kind" and "evil", the essence of virtual partners. TV commercials seem to outline a new type of female beauty, by means of the young top models, which advertise cosmetic products or wear fashion designs. At the end of the twentieth century, a modern, smart girl, with Anglo-Saxon features and sporting hobbies, has replaced the mediaeval princess of the fairy tale, legend or ballad, so well-known in the folklore milieu. Science fiction films supply easily identified images, to replace the ancient traditional legendary characters – the dragon, the ghost, the ogre. The cycle of Dracula films may be expect to remodel the image of the "classical" ghost. Popular terminology and imagology will be enriched by a new type of "vampire". TV channels provide folklore consumers with the unusual presence of demonic characters viewed with sympathy, seen sometimes as model super-heroes. A certain non-conformism of the image and an excess of imagination render traditional patterns obsolete and devoid of substance.

The town, a spot of highest agglomeration, the place where new systems of rules, based on political and administrative regulations, are created, becomes a vital center and the focus of cultural irradiation. It is a model and a hope for the village. In my opinion, it is useful that researchers should pay more attention to folklore aspects in the urban milieu, and to start complex investigations right there. Careful analysis should also be directed to another type of "information bombardment", resulting from the direct, repeated and rhythmic contacts of the

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

folklore individual with other cultural areas. Its study is absolutely necessary for the understanding of the future configuration of oral culture, not to be neglected in the contemporary society. What I mean is the daily travels of the petty traders who go to commercial centers for their trade. The dynamics of their travels is particularly fast, thanks to modern technical systems in the field of transport. Such people become informants on a folklore type, not only by the products they trade – clothes, food, decorative items, recorded video and audio-cassettes – but also by the diversified amount of information they store following their direct contact with other cultures and civilizations, which they impart to other people. I think that chapter of present-day folklore research should record and analyze the "stories of those commuters". Their mobility is quite different now from that of the past century. The folklore individual at the end of the twentieth century finds new dimensions and values for time and space. Some cultural areas of Europe evince a very active emigration phenomenon, entailing the transplant of cultural identity in communities not long ago unknown to the area (Australia, New Zealand, South Africa). Cultural microunits are created in those regions, moulding their identity within new contexts.

The study of contemporary folklore should also focus on the important group of people who work abroad. Today they are very numerous, and have reached many areas of the planet. The role of women in this new economic trend is outstanding and worth studying. Women have been thought to be more conservative for hundreds of years, as they maintained traditions and managed the household. At present, they are active factors in supplying products to their petty trade and even in working abroad. A great number of women from the rural milieu work as servants or saleswomen in some countries. It is imperative to work out a new strategy in present-day folklore research, to provide adequate scientific data and documentary foundations to the analysis of mechanisms of change for traditional patterns. It is worth emphasizing that whole sets of transnational folklore elements cross national "cultural boundaries". Consequences are hard to foresee. The very dynamic modern society is liable to encourage new values and new creations. Yet, access to accurate and complex information is essential for a perennial creation. The folk community should learn which are genuine values, according to the contemporary super-technological society. These values are to be the foundation for the restructuring and resemantizing of folklore products so that they should meet the requirements of the contemporary folklore group. Oral culture preserves as perennial products only what is necessary. Present-day oral culture marked by ethnic specificity and inevitably determined by the education level of the folklore group is supposed to play an active part in preserving identity elements. An important factor which modifies traditional models is the exploitation of oral culture in tourism and politics.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Dimitrie Cantemir was a great Romanian scholar of princely descent who lived at the turn of the seventeenth and eighteenth centuries, and ruled Moldavia for a brief interval. He wrote about the Dispute of the wise man with the world (*Divanul sau Gâlceava înțeleptului cu lumea*) in a manner characteristic of the contemporary European scholar. That topic of great interest for European medieval literature recorded the conflict between body and soul, water and wine (Eucharistic element flowers etc.) In modern terms, the problems of existential analysis raised by the scholar were reduced to "the others and I". This dilemma is both typical and universal, it is a question of identity. The identity problem seems to engross all those involved in socio-human research, more particularly ethnologists. Questions refer to the identity of the researcher-ethnologist, he, in relation with the group or individual under study – the other one, the other ones. A more complex and confusing question refers to the identity of the discipline or disciplines, whose specialists study the complex system by which a person is differentiated and defined in relation to the non-human reality or to any other type of context, and similitudes between cultures are specified and defined. The identity of the ethnological disciplines is related with the option and acceptation of a common code of communication, a strategic terminology of these disciplines.

Throughout history, the awareness of belonging to a group was felt as an identity mark, with all its elements on the material level or of that of the "intangible" culture. Yet, this identity is not perceived as a fixed, unchanging, unfailing, "monolithic" symbol, but as a way of focusing the elements, which define the group as against "the others". The modern society has succeeded in outlining the concepts on a theoretical plane and in transmitting and turning them to account in institutionalized frameworks. Identity is marked no matter whether it is accepted or not by outsiders. The system of concepts and meanings characteristic of a scientific community, regardless of the number and quality of its members, represents a communication code by which every member of the group is identified. This identity is a kind of perception acting according to the reciprocity principle. It has to be mutually accepted by all units in contact especially when they do not exist in isolation. Identity provides security to specialists and helps for future options. This feeling of belonging to a scientific community may be concealed or neglected, if people are submitted to an artful process inducing inferiority or superiority complexes. I wonder which is the difference between folk…, ethnos…, anthropos… and logies or praphies and/or what may be their importance for the investigated phenomenon and the research disciplines.

It is also essential to mention the results obtained by using the historic-geographical method in folkloristics, the international indices of motifs and typologies, and the specialty monographs published in many countries with a tradition in research.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

I can be certain that, in the future, a thorough investigation of the culture transmitted by means of the audio-visual "without boundaries" will not be possible unless data bases be steadily enriched. Local, national, zonal data bases should include scientifically recorded documents, liable to prevent aggressive interpretative subjectivism or dilettantism. These data bases should be typical and represent objective landmarks for the groups of subjects in expressing their own identity. I am firmly convinced that folklore archives are entitled to participate in recording the identity of the humans of the post-industrial society, provided these archives are created and organized by ethnological branches and the unconventional archives use audio-visual methods for recording data and turning them to account.

Present-day (folkloristic, ethnography, ethnomusicology) ethnological research has several objectives, such as working out documents for every element of the oral culture, from the angle of every type of language which expresses it. Documents should meet the requirement of utmost objectivity. They should be made so that "data banks" could integrate them, close to non-conventional sound and image archives of folklore and ethnography. These "data banks" will provide typologically processed and systematized information on the present culture and on the processes undergone by it, aimed at those interested, in the next millennium. The ethnologist should observe the right to privacy dignity, freedom of speech of an individual or of a group; his role should be a positive one, mediating between groups or individuals and the rest of society, in moments of great diversification. The results of researchers of this kind should not turn into arguments favoring conflict situations, at national or international levels, between an individual and a group, between categories or subunits of any type. If a specialist exceeds his qualification, or if he states value judgments pretending that they are absolute truths of a scientific authority concerning some aspects of the "intangible", "profound" culture, which he is not entitled to do, a subjective angle may be detrimental not only to the results of research, but especially to the subsequent stages of data taking over and turning to account, undertaken by other specialists or by the political, or economic decision factors.

A special issue is that relative to "copyright" in the case of sound or image documents made by folklorists, ethnomusicologists or ethnologists.

The report of the Straznice meeting in Czechia (19-22 June 1995), on the way to apply recommendations to protect traditional culture and folklore, refers to the UNESCO document adopted in 1989 in Paris, where it is emphasized that *"folklore is intellectual creativity which merits the ascription of the intellectual property aspect and legislative measures for the protection of collectors and collected documents"*(ECTC Bulletin, 1, 1995:43).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Every state has to work out a strategy and the appropriate legislation to protect traditional culture in the context of the mentioned "informal bombardment" and of the processes of cultural globalization.

Specialists acting within various ethnological disciplines are morally responsible for the collected data and for their interpretation. If previous research was based on the full record of sources and data, modern research is entitled to use information with respect for confidentiality, to the extent that this does not influence the objectivity of the result of research and "truth". A code should be accepted, to turn to account data by the specialist, so that their scientific value should not be harmed and individual and group rights be also respected. Research should not be distorted or harmed by biases and the group estimations on the "value" which act as identity marks should be accurately presented.

The idea of an "emergency folkloristics or ethnology" should be accepted, not so much for saving traditional information, but for recording and analyzing swift contemporary processes, which occur in a variety of forms, angles and interrelations even more difficult to identify and control.

Ironically, the same "obsession" to define one's identity seems to characterize the very disciplines meant for investigation, in addition to the investigated object. The defining or redefining, the diversifying of prospects, the obsession of individual perception and of relations between the researcher, the typical informant and the studied group represent genuine identity problems for ethnology. This paper is not aimed at defining or establishing responsibilities or the domain of disciplines, but I may state that for our field of interest, these specifications are essential, the same as any other identity problems.

The bias of the ethnologist who would consider his own experience as a value point in making estimation makes it possible to create a kind of "hegemony" of certain cultural models, quite dangerous for the future.

It is easy to identify the existence of instability, with an obvious touch of confusion, approximation, and even contradiction in establishing domains and notional categories of the ethnological disciplines. Some are due to our incapacity to know and objectively record phenomena, to ambiguous interpretation as well as to the peculiar aspects occurring during the evolution of the tradition of national schools.

Disciplines of the social sciences jointly create the cultural approach, along with the system of traditional culture. Ethnological disciplines have to study man as a culture – creating being, starting with the material creation of tools up to the subtle working out of concepts and ideas, in a synchronous and diachronous perspective. It is worth mentioning that the rhythms of the contemporary society have modified the perception of the two dimensions of a historical approach. Life style, conceptual patterns, moral systems, rules related

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

to jurisdiction, every day life and the archeological view of normalized spirituality and disturbed behavior, in a word the diversity of forms of culture and of cultural patterns and their relationship represent topics for ethnologists today. And above all, the use of some concepts, valid for international disciplines, with the purpose of defining, which might provide specialists with their own "scientific" system of communication are some of the tasks which should be solved fast.

REFERENCES:

Bausinger, H. 1991. *On Cultural Identity and Symbols of Identity*, Turku.
Conclusions 1987. *Conclusions of the Specific Committee of Technical and Legal Experts on the Safeguarding of Folklore*, in "NIF Newsletter", 3.
Dundes, A. [s.a]. *Defining Identity through Folklore*.
Honko, Lauri 1998. *Tradition and Cultural Identity*, Uppsala.
— 1990. *The Folklore Process*, Turku.
— 1996. *Changing National Identities: Finland, 1996*, in "Mare Balticum", vol.5,2.
Ispas, Sabina 1994-1996. *Cultură orală şi informaţie transculturală*, in "Anuarul Arhivei de Folclor", XV-XVII.
Pink, Sarah 1999. *The white "helpers". Anthropologist development workers and local imagination*, in "Anthropology Today", December.
Umino, Michio, **Kagami**, Yutaka 1981. *Some Considerations on the Criteria for Classifying Various Kinds of Minorities*, Kwansei Gakuin University.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Teaching Ethnology and Folklore in Today's Romania: New Challenges and Perspectives

NICOLAE CONSTANTINESCU

As an academic discipline, folklore is, in Romania, as old as the University itself, for, to the new nation-states of South-Eastern and Central Europe that took shape in the second half of the 19th century, the people's lore, its traditional culture and literature, its songs represented their distinctive 'voice', in Herder's words, and constituted a valid argument in favour of their national freedom and independence. This old, idealistic, Romanticist point of view has periodically occurred, reinforcing the idea of folk-lore as the main feature of the national identity. Initially taught as an auxiliary of history and archaeology (Al. I. Odobescu, Gr. Tocilescu), of history and ethnopsychology (B. P. Hasdeu), of linguistics and philology (Ovid Densusianu), of aesthetics and literature (Barbu Şt. Delavrancea, D. Caracostea), folklore (mainly folk-literature) gained, step by step, the status of an autonomous academic discipline, having its own field of study, theories, methods and tools of investigation.

Folklore and ethnography/ethnology used to hold and are still holding a privileged position in Romanian universities. Since their beginnings, which coincide with the formation of modern Romania, after the Unification of two Romanian Principalities - Moldavia and Wallachia - in 1859, these disciplines have been served by great personalities of our culture, by learned men who essentially contributed to the advancement of folk-literature scholarship. Most often, the newest trends and achievements have sprung from the university.

This is, for instance, the case with the great scholar Bogdan Petriceicu Hasdeu (1838-1907). He is the first professor of the young University of Bucharest, established in 1864, to teach a course in folklore, under the title *Lectures in Ethnopsychology* (1892-1893). Without going very much into details, let's note that Hasdeu cites, in a short *Bibliography* chapter, the main European institutions and publications dealing with folk-literature and folk-traditions, as, for instance, from France, the "Société des traditions populaires" and its "Revue des traditions populaires", tom. I-VII, Paris, 1886-1892, and, also from France, "La Melusine. Revue de mythologie, littérature populaire, traditions et usages, publiée par Gaidoz et Rolland", tom. I-VI, 1886-1892; from Italy, "Archivio per tradizioni popolari", published by Pitre and Salomone Marino, in Palermo, 1882-1885, that, Hasdeu notes, *"is very important to us, for the largest part of the Romanian people's customs are of a Latin (Roman)*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

origin"; from England, the publication "Folk-Lore", London, 1890-1892; from Germany, "Zeitschrift für Völker Psychologie", Berlin, since 1859, under the direction of Steinthal and Lazarus, a scientific magazine which, I quote again Hasdeu, *"is not clear and often contains articles not related to ethnopsychology"* (B. P. Hasdeu [1892] 1979:126-149).

Here we also find a first attempt to a scientific classification of folk-literature. In fact, Hasdeu tempted this a decade or so earlier, in a Preface/Introduction to a collection of folk-tales in which he divided the whole folk-literature into three main classes: the poetic genre, the aphoristic genre and the narrative genre[1].

In his university course of 1892/93, B. P. Hasdeu returns to the problem of classification of folk-literature, adopting a different perspective. He now sees it to this as opposed to written literature and stresses the idea that *"a classification should be based on the nature of things"*. Folk-literature belongs to the 'people', the lower stratum of a nation, that should be seen "as a single man". As long as *"thinking, sensibility, the whole nature of a man changes with age"*; age was, in Hasdeu's opinion, the most suitable criterion of classifying folk-literature. Consequently, he divides folk-literature into three main classes - that of childhood (including adolescence), that of adulthood (including the youth), and that of the old age. The ballad, or the old-times song, "the epic poetry of the people", for instance, falls into this last class (Haşdeu:145-146).

The same field of comparative studies is taken up by his follower, the linguist and philologist Ovid Densuşianu (1873-1938), the founder of the folklore discipline at the University of Bucharest.

Folklore or, better say, the folk-literature study reached new dimensions through the researches of Dumitru Caracostea (1879-1964), professor of literature and folklore at the University of Bucharest (1930-1948), the founder of the Institute of Literary History and Folklore (1933) within the Chair of History of the Modern Romanian Literature and Folklore. Although, as most of his predecessors at the University, Caracostea was not a professionally trained folklorist, he devoted a large part of his work to the study of Romanian folk-poetry, seen as a form of art. In his academic courses, mainly those of 1932-1933, published under the title *Balada poporană română* (*The Romanian Folk-Ballad*), one can read some of his most important views of folklore, as, for instance, the functional, structural and contextual approach of the folklore text, perspectives which were to become the cornerstones of the modern folkloristics of the second part of the 20th century. In a true spirit, Caracostea stepped ahead in applying anthropological methods and perspectives to the study of the folklore text. An anti-evolutionist and anti-historicist, Caracostea embraced the

[1] See B. P. Hasdeu, *Literatura populară*, Prefață la *Basme, orații, păcălituri şi ghicitori, adunate de I. C. Fundescu*, 1867, in Haşdeu 1979: 29.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

functionalist theory, although none of its prominent names (Malinowski, Radcliffe-Brown, Durkheim) are ever mentioned by the Romanian professor. However, the concept of function is very clearly defined and used:

To see the folk products functionally means to integrate them into the community's life in such a way as, beyond any product, to be able to infer its role, conditioned by age and sex, social status, position against the space which is modeling the optic, against the rhythm of the seasons in connection to that of the holidays preserving the ancient mythical visions (Caracostea [1941] 1969 II:72-3).

I doubt if professor Caracostea was, at time, acquainted with the study of R. Jakobson and P. Bogatyrev, *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens* (1929), but in many points his vision meets that of the two reputed scholars. His object of study was Romanian folk-literature, especially the ballad, but also some other verbal forms of arts, folk-poetry, including *doina*, the lyric song of the Romanians, which, he argued, "even if it seems so individual, it must be regarded *functionally*" (Caracostea 1969:71). Adopting an anti-historicist stand towards the folk-ballads, Caracostea enlarged their area of study, searching for the prehistoric, primitive roots of some themes and motifs. In many respects, he anticipated the principles applied by Vladimir Propp to the study of the "historical roots of the fairy-tale" (1946), whose study was preceded, in its turn, by those of Frazer or Saintyves (see Constantinescu 2001).

Although Caracostea seemed to remain faithful to the comparative historical-geographical method, borrowed from linguistics and philology, the wing of newer scientific trends and positions touched and influenced him deeply. His study of the *North-Wind Ballad*/*Balada Crivățului* can be taken as a model of a modern thinking, carrying out a lot of useful insights, both as method and as interpretation. At the end of a previous study, *Method of historical identification in folklore*, Caracostea writes:

We have to get rid of the habit of seeing a large part of our ballads as poetical history based on historical traditions. […] The creators of our popular ballads did not start from a historic event, but from a human primitive experience, from a poetic vision of the world, which we should understand and explain as such, separating what is Romanian of what is generally human (Caracostea [1943] 1969 II:148).

Mihai Pop (1907 - 2000), the favorite student of D. Caracostea and a pupil of Ovid Densusianu, mentioned above, continued the paths of his professors, adopting the newest and most modern ways of investigation of folk-literature. At a time when the name of D. Caracostea and that of Petru Caraman were on

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

the black list – the former accused by the Communist rulers of Fascism and sent to jail for five years, without a trial, the latter, a great professor of folklore of the University of Iassy and an opponent of the Soviet regime – and when one could face great danger just by even pronouncing them, Professor Mihai Pop, he himself expelled from University between 1948 and 1958, spoke openly and with great admiration about these two master folklorists.

He has the merit of including in the University curriculum a general introductory course of folk-literature coined by Mihai Pop as "folclor literar românesc", Romanian literary folklore. He is the author of the first academic synthesis of this large chapter of folklore, published in 1978 in co-operation with his first assistant, Pavel Ruxăndoiu (two editions followed, in 1990 and 1992). Belonging to a great scientific tradition, Mihai Pop revisited the most challenging themes of this tradition and gave the most valid answers to its everlasting questions. Studying the historical character of folklore and especially of the epic poetry[2], Mihai Pop concludes that the amount of historical information contained by each ballad can be the very criterion of including it in one of the three classes of ballads taken into consideration: heroic, outlawry (revolt and rebellion) and historical. He also carried on his antecessors eminent studies of the emblem-like ballad *Mioriţa*[3] and of the Master-Builder Manole, the Walled up Wife international theme[4].

This great tradition of teaching folk-lore, mainly folk-literature at the University of Bucharest is continued up to our days, either in our regular classes of undergraduate students, within the introductory course of folk-literature, or as a topic for special courses for graduate and post-graduate students in Ethnology and Folklore. For the first time in the history of teaching folklore at the University of Bucharest, a separate Chair of Ethnology and Folklore has been in function since 1990. This Chair is in charge with Folklore teaching at all levels of the academic cycle, from undergraduate to post graduate students, including a M. A Program and a doctoral degree (Ph.D.) in Ethnology and Folklore. Not so long ago a division of Ethnology and Folklore was established, within the Department (Faculty) of Letters of the University of Bucharest.

Nowadays, more then ten years after the collapse of communism, the teaching of folklore at the University has gained a solid position in the Romanian academic system and faces new challenges. Not too much indebted to the official, dominant ideology of the communist decades, the folklore studies paid, however, their dues. For Eastern European, former communist

[2] see *Caracterul istoric al epicii populare* (*The Historical Character of the Folk-Epos*), "REF" IX (1964), Nr. 1:5-15 in Pop 1998 II:109-120.
[3] see *Mioriţa. Performarea, receptarea şi reperformarea variantelor* [1983] in Pop 1998 II:299-307.
[4] see *Nouvelles variantes roumaines du chant du Maitre Manole (Le sacrifice de l'emmûrement)* [1963] in Pop 1998 II:77-87.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

countries there were about 50 years of isolation, lack of communication, interdictions, ideological restraints behind the 'Iron Curtain'. Since 1990, the Romanian folklorists have fond themselves in a race to catch the past, to retrieve their own values that, for ideological reasons, were forbidden (scholars in emigration, others who openly opposed the regime, those whose past was not 'clean'). In fact, this process raises a lot of difficulties, and gives us new, challenging themes of meditation. For my young students of the new century, it is hard, if not impossible to understand why the works of Mircea Eliade or Ioan Petru Culianu were entirely forbidden, why the religious, Christian dimension of the Romanian folklore was neglected or carefully hidden, why one could not openly speak of some of the contemporary forms of folklore as, for instance, the political jokes, and so on.

Still taken by many of us, in an idealistic, Romanticist manner, as an echo of the past, in spite of the great lessons taught by distinguished forerunners I have just mentioned before, from Ovid Densusianu to Mihai Pop, today folklore does not look at all like that of the 19th century, neither as that of the 40s or 50s of the last century, nor even as that of the end of the just gone 20th century. New forms of pseudo-folklore ('fake-lore', 'revivalism', 'folklorismus') flourished everywhere. In the Eastern European countries, a special attention was paid to that kind of 'folk-lore' that was used as a tool and a weapon in the communist propaganda. The National festival "Singing/Praising Romania" (*Cântarea României*) imposed new songs, poems and other forms of arts that perfectly fitted the ideological premises in which they were manufactured. More than this, they influenced, to a large extent, the style of the performers and the taste of the audience as well. A clear example of 'fakelore' and 'revivalism', the "Cântarea României" style, easily recognised today, put its stamp on the living folklore tradition and became a part of this, whether we like it or not. This multifold phenomenon was analysed, with bitter irony, by Milan Kundera in his novel *The Joke* (*Zert* 1991; Rom. transl. *Gluma* 1992), but has not been taken seriously, yet, by Romanian folklorists.

If the Festival "Singing Romania" clearly represented the 'official culture' of times, political jokes stood as its counterpart, part of the underground anti-official culture. Of course, the joke entered the forbidden genres of the official communist propaganda. Only after the December 1989 uprising, political jokes could be printed and talked about. The genre was very vivid mainly in urban and intellectual milieu, where 'a new one', 'a good one' could be heard almost every day. But the subject as well was entirely forbidden, and the participants in the 5th ISFNR Congress in Bucharest, in 1969, still remember that a paper on political jokes in the USSR of that time almost caused a crisis and a diplomatic conflict. I also remember that a distinguished colleague proposed, some 30 years ago, a doctoral thesis on this topics - and professor Mihai Pop eagerly accepted this - but the project was rejected by the University officials, and she

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

had to change the subject. Even the term *banc* ('joke') was banned in official printings and broadcasting, and replaced, if referred to, by terms like 'urban contemporary anecdotes', or 'anecdotes of the intellectual milieu'. It is, thus, for sure, that *A Diary of Political Jokes. 10 Years of Romanian Black Humor* (Ştefănescu 1991) could not have been published before December 1989. Ştefănescu's book, with a Preface by Mihai Pop and an interview with the author, contains 960 jokes collected in a little more than 10 years (1.08.1979 - 21.12.1989) arranged in chronological order, that enables the readers to relate the 'stories' to the real political events of that time Romania. Although not a professional folklorist, Călin Bogdan Ştefănescu clearly understood the contextual nature of the genre. His book has thus the merit of giving today readers the possibility of recalling or reconstructing the real social and political background ('cultural context', or, in other words, 'the genetic context') that provoked the joke as well (see Constantinescu 1994:192-194)

Now, I am free to teach a course in contemporary folklore and devote some of my lectures to the political jokes of the communist times. The bibliography has been enriched with some other studies, among which a book of over 300 pages *Bancurile politice* (The Political Jokes) (Niculescu Grasso 1999). But we face a real new challenge, as my students, of 22-23 years of age, know very little about the old, for them, events and characters those jokes speak about. In fact, we are witnessing the process in which a living phenomenon of three or four decades ago becomes a tradition, or - in Mircea Eliade's terms - a "living fossil".

At large, Romanian studies of folklore pendulate between past and present, between the quest for deepest roots, vestiges, traces of a remote and probable tradition (e. g. Lovinescu 1989, Oişteanu 1989, 1997), and the attempt to catch the living, actual reality as it presents itself to today's observers, following the great tradition of the Sociological School of Bucharest, of Dimitrie Gusti and Constantin Brăiloiu, H. H. Stahl and Traian Herseni.

And, above all, teaching now folklore at the University is as stimulating and challenging as revealing to the new comers, an unknown Planet, ages old, but perpetually new and fresh.

REFERENCES:

Caracostea, D. 1969 I – II. *Poezia tradiţională română (Romanian Traditional Poetry)*, ediţie critică de D. Şandru. Prefaţă de Ovidiu Bârlea, Bucureşti, Editura pentru Literatură,

Constantinescu, Nicolae 1994. Review of Călin Bogdan Ştefănescu, *10 ani de umor negru românesc. Jurnal de bancuri politice (Ten Years of Romanian Black Humour. A Diary of Political Jokes)*, in "Fabula. Zeitschrift fur Erzahlforschung/Journal of Folktale Studies", 35. Band Heft 1/2.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Constantinescu, Nicolae 2001. *Anthropological Perspectives in Romanian Folklore Studies*, in "Ethnologia Balkanica. Journal for Southeasth European Anthropopolgy". Prof. Marin Drinov Academic Publishing House, Sofia/Waxmann Verlag, Munster, New York, Volume 5, 2001.
Hasdeu, B. P. [1892] 1979. *Studii de folclor (Folklore Studies)*. Ediție îngrijită şi note de Nicolae Bot. Prefață de Ovidiu Bârlea, Cluj-Napoca, Editura Dacia.
Lovinescu, Vasile 1989. *Creangă şi "Creanga de aur" (Creangă and Golden Bough)*, Bucureşti, Editura Cartea Românească.
Niculescu Grasso, Dana Maria 1999. *Bancurile politice în ţările socialismului real. Studiu demologic (Political jokes in the Real Socialism' Countries. A demological study)*, Bucureşti, Editura Fundației Culturale Române.
Oişteanu, Andrei 1989. *Motive şi semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească (Motives and Mythological-Symbolical Significations in Romanian Traditional Culture)*, Bucureşti, Editura Minerva.
—1997. *Mythos & Logos*. *Studii şi eseuri de antropologie culturală (Mythos & Logos. Studies and Essays of Cultural Anthropology)*, Bucureşti, Editura Nemira.
Pop, Mihai 1998 I – II. *Folclor românesc (Romanian Folklore)*, ediție îngrijită de Nicolae Constantinescu şi Alexandru Dobre, Bucureşti, Editura Grai şi Suflet - Cultura Națională.
Ştefănescu, Călin Bogdan 1991. *10 ani de umor negru românesc. Jurnal de bancuri politice (A Decade of Romanian Black Humour. A Collection of Political Jokes)*. Cuvânt înainte de prof. dr. doc. Mihai Pop, Bucureşti, Editura Metropol-Paideia.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Responsabilité et courage ou le cynisme de brûler les étapes

NICOLAE PANEA

L'anthropologie de l'urbain est presque inexistante dans l'espace culturel roumain. L'anthropologie culturelle, elle-même, ne peut pas se vanter avec une histoire très précise chez nous. Il n'y en a pas des institutions formatrices et les publications universitaires sont plutôt des exceptions. Malgré tout, le nom de la science est de plus en plus présent, créant une situation paradoxale, celle d'une anthropologie sans anthropologues. L'anthropologue roumain est une espèce paisible "d'autriche-chameau", la tête d'ethnologue, l'âme de folkloriste, les pieds d'ethnographe et les mains de dentellière.

La dernière décennie a retrouvé l'anthropologue prêt d'assumer les crises, les complexes, les humiliations, mais aussi les succès de chaque science qui complètent son nouvel aspect étonnant: le folklore, l'ethnographie, l'ethnologie, selon la célèbre logique straussienne des étapes intégratrices qu'elles représenteraient à l'égard de l'anthropologie, en tant que le summum de la science.

L'anthropologue pourrait être la clé d'un raccordement désirable du discours ethnologique national au discours européen, annulant le souvenir des politisations successives du folklore roumain et, implicitement, de la méfiance, même des caractérisations péjoratives des élites intellectuelles autochtones dans les projects de cette science.

Toute anthropologie du XX^{e}, est une mythodologie, si l'on accepte l'idée qu'une science si accablante du point de vue épistémologique mythifie ses propres méthodes du désir évident de légitimer ses tendances globalisantes.

Le siècle passé nous offre deux exemples pertinents: le marxisme et le structuralisme. Les savants de l'Est peuvent nuancer le terme de mythodologie en le connotant du point de vue trans-idéologique, car le marxisme aussi bien que le structuralisme peuvent être considerés, dans le contexte des sociétés communistes, mythodologie plus d'une fois.

Le marxisme a eu un trajet bizarre qu'ils ont remarqué, vécu et alimenté. De la philosophie, le marxisme s'est transformé en mythodologie savante de cabinet, ensuite il est devenu idéologie pour se diluer, finalement, dans une sorte de mythodologie populaire, d'un immense texte apocryphe où la dialectique était séparée de sa consistance hégélienne et utilisée en tant que méthode d'interpretation et de légitimation, à partir de l'explication du monde jusqu'à l'évolution du sport national arrivant, enfin, de l'idéologie à la culture.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Dans sa confrontation avec le marxisme, l'ethnologue roumain de la génération des annés '60 se trouve dans une situation délicate: soit doit-il utiliser une méthode dans laquelle il ne croit pas, faisant le jeu du pouvoir, car sa science a un pouvoir de légitimer, soit doit-il s'automarginaliser.

Son choix s'appuyait sur un compromis: le paravent de la méthode ou bien la mythodologie. Ce paravent était le structuralisme.

Le structuralisme, les proportions gardées, a été mythifié d'une autre raison, non seulement à cause de l'efficience méthodologique, car la formalisation excessive ne peut pas être efficace, d'autant plus qu'elle élude la réalité, ni parce qu'il a satisfait l'orgueil de l'élite intellectuele européenne du milieu du siècle, élite qui se confrontait à un complexe de crises: politique-le nazisme; cognitive-les limites d'une philosophie du savoir et institutionnelle-le déclin d'une tradition universitaire francaise, mythifiée à son tour.

Une intellectualité européenne retrouvait son sens et son prestige, sa confiance par la conscience de l'efficience, par la cohérence de la description du monde qu'elle accomplissait par la nouvelle méthode structurale.

L'ethnologue roumain trouve dans le structuralisme non seulement une méthode de description du morale, quoique certaines tentatives soient méritoires, mais plutôt la possibilité d'éviter la politisation supplémentaire de la science, c'est-à-dire la collaboration. La généralisation et la formalisation proposées par la méthode structurale lui ont offert la chance de se rapporter à un discours européen et en même temps, de traiter une réalité sociale sans faire des compromis moraux que l'empirisme aurait déterminés à coup sûr.

Un aspect du problème c'est l'evitation presque programmatique de l'autre direction féconde de l'ethnologie européenne représentée, parmi les autres, par l'Ecole de Manchester, l'œuvre de Gluckmann et celle du contestataire de Strauss, Leach, qui ne sont pas traduits en roumain et, à petites exceptions, ne sont pas utilisés dans le discours ou dans les théories des ethnologues roumains de la génération des années '60. C'est pourquoi on considére que le structuralisme a constitué pour l'ethnologie roumaine plutôt une mythodologie qu'une méthode de recherche.

C'est le cas de préciser que le terme de *mythodologie* qu'on utilise appartient à Gilbert Durand, étant le titre d'un de ses derniers ouvrages et que le philosophe français a conçu pour réunir dans un syntagme synthétisable et attirant la méthode et les fonctions du mythe.

C'est le cas aussi de préciser que les sens qu'on confère au terme sont vraiment differents et qu'ils tiennent compte, plutôt, d'une heureuse composition nominale, d'une expressivité directe, primaire de la connotation de cette composition lexicale formée du mythe et de la mythodologie. Dans une autre ordre d'idées, on préfère d'utiliser ce terme de mythodologie parce qu'il pourrait être relié au stade de n'importe quelle science qui est au carrefour de son avenir, qui essaie de trouver réponse aux questions cruciales sur la méthode

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

ou qui transfère sur celle-ci toutes les tensions de contenu ainsi que l'ethnologie roumaine l'a fait. Dans ce contexte, la mythodologie est un artifice. Sa cultivation mène au formalisme et au blocage des projets scientifiques. Le choix pour le structuralisme en constitue une preuve. L'évitation d'une telle situation peut se réaliser par la lucidité et la responsabilité, par l'obstruction des tendances inhérentes du transfert des problemes posés par l'objet d'étude d'une science dans le champ de la méthode.

L'ethnologie roumaine de la fin du siècle était confrontée aux problèmes de l'objet.

Ce n'est pas la méthode qu'on doit mettre en question, mais c'est l'actualité comme telle, avec ses aspects les plus agressifs ou les plus troublés. Ce n'est pas le problème de la méthode, mais celui de notre capacité d'isoler des unités observables, mesurables par nos méthodes d'investigation, notre aptitude de penser ou de re-penser le référentiel de la science elle-même. Il est vrai qu'une telle tentative met en évidence un dilemme identitaire-epistémologique de l'ethnologue roumain au début du millénaire. L'ethnologie roumaine classique n'a pas épuisé ses projets et tout cela peut représenter un handicap dans le cas d'une extension de champ, car elle n'est pas capable d'assurer les ressources théoriques et methodiques pour un tel projet. On milite depuis quelques années pour la coagulation d'une ethnologie de l'urbain en tant qu'une forme de stratégie scientifique, dans la confrontation avec l'actualité dynamique, mais on doit admettre d'avoir pensé à notre entreprise plutôt comme une prise de responsabilité scientifique à l'égard des provocations de l'actualité.

La reflexion plus profonde dans ce domaine nous a rendus conscients d'un phénomène qui tient de l'ontologie du champ épistémologique, mais surtout de l'ontologie des sciences sociales.

L'ethnologie fait partie de soi-disantes sciences cumulatives, mais son histoire nous démontre que les accumulations ne se sont pas réalisées d'une manière linéaire, mais plutôt que la dynamique de cette science est donnée par la dynamique du changement des centres d'interêt.

Mais ce qui préoccupe à présent l'ethnologie roumaine, c'est justement un changement du centre d'intérêt qui impose un changement de la problématique vue en tant qu'un changement des objectifs empiriques et intellectuels.

De tels changements sont suivis par des stratégies de regroupement de la part des savants. Ils constituent des réflexions cumulatives, focalisation des stratégies individuelles des acteurs sociaux, mais aussi des reflets de la conception que chaqun en a sur la responsabilité envers la science. Il y a des savants qui se considèrent comme responsables à l'égard du passé de la science qu'ils mythifient par le maniérisme thématique et méthodologique.

Mais il y a aussi des savants – je dis savants et je pense notamment aux ethnologues –, qui conçoivent la responsabilité scientifique par rapport aux provocations de l'actualité. Et alors, si l'ethnologie (l'anthropologie) c'est la

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

science qui étudie l'altérité, qu'est-ce qui peut être le plus saisissant : un *autre* vivant dans la multitude des successions, ou un *même* dans la cumulation des répétitions ? La réponse à toutes ces questions peut résoudre aussi le problème accablant de conscience ou le reproche de plusieurs visant le fait de brûler les étapes d'une part, et la crise du développement de la science, qui serait dommageable aussi bien pour la cohérence du champ scientifique, des projets, du discours et même du pouvoir de se solidariser des savants, d'autre part, pour la création d'une conscience de groupe scientifique.

Dans un autre ordre d'idées, la ville est une réalité sociale qui ne peut pas être ignorée; plus de deux tiers de la population du globe vit dans des agglomérations urbaines. L'histoire spécifique de la ville roumaine, les dislocations démographiques produites par le communisme, les migrations successives du village à la ville nous démontrent que la ville roumaine est aussi un objet ethnologique, pas seulement sociologique. Il faut trouver le moyen de l'étudier.

À une époque où l'on parle à la fois de mondialisation de la culture et du respect des différences, l'anthropologie est plus que jamais nécessaire et possible. Elle est nécessaire pour analyser la crise du sens social, généralisée à l'ensemble de la planète. Elle est possible dans la mesure où sa tradition, sa démarche et son objet (le rapport à autrui, chez les autres) lui permettent de s'adapter aux changements d'échelle qui accompagnent l'accéleration de l'histoire et l'individualisation des destinées.

L'anthropologie devient possible et nécessaire à partir d'une triple expérience de la pluralité, de l'altérité, de l'identité.

La difficulté que présente son histoire aux yeux des anthropologues, eux-mêmes lorsqu'ils s'interrogent sur cette expérience, remonte à une confusion originelle entre pluralité et altérité.

Le XIX-ème siècle relativise aussi bien la pluralité que l'altérité. Mais pluralité et altérité, intégrées aux évidences culturelles ne se relativisent que par rapport à l'identité non questionnée d'un observateur occidental archétypique. Or, dès la fin du XIX-ème siècle, l'observation occidentale se retourne sur elle-même et découvre en même temps la pluralité sociale interne (avec son corollaire: la pluralité culturelle) et l'altérité au coeur de l'individu. Si les autres sont moins autres, le même n'est plus le même il se complexifie, se divise, se différencie. Le marxisme et la psychanalyse ont subverti définitivement le royaume du même et le territoire de l'identité.

Le structuralisme, selon Lévi-Strauss, trouve son origine, du point de vue psychologique, dans une conscience aiguë et aussi contradictoire, d'une relativité totale de l'identité individuelle.

L'ethnologie européenne s'est tournée vers la pluralité interne, privilégiant jusqu'à présent les secteurs où les formes d'altérité à peu près héritées du passé étaient plus perceptibles qu'ailleurs-essentiellement vers le monde traditionnel.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Si l'anthropologie en tant que science sociale du présent doit continuer; il ne peut être que par l'approfondissement d'une double complexité, celle qui correspond à l'accumulation de connaissances, d'expériences et d'examens critiques-celle de sa propre histoire-et celle de son propre objet dont les changements plus ou moins accélérés de l'histoire peuvent sembler une expression et une composante. Cela veut dire que l'anthropologie doit tenir compte des phénomènes historiquement datés et même irremédiablement actuels (l'expansion urbaine, le développement des télécommunications) qui contribuent à créer les conditions d'une contemporanéité effective et vécue.

C'est probablement le moment de s'interroger sur la modalité où se situe l'anthropologie roumaine, sur ce trajet épistémologique de l'approfondissement de la double complexité: celle de sa propre histoire et celle de son propre objet, confrontées à l'actualité la plus saisissante.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Ethno-folkloric Isoglosses

MIRCEA MUTHU

Today's Romanian folklore study has reached the phase when, gaining from the findings of anthropology or ethnology, goes beyond simple acquisitions in order to study the functionality of motifs and themes, and, generally, of forms of artistic representation present in long inventories. The steps are still small, and the materials stocked in academic institutions are waiting for their interpreters. There are, it is true, forerunners that can be read any time, from Moses Gaster and Petru Caraman to Mihai Coman or Andrei Oişteanu. The analysis of a literary, musical or graphic production requires an interdisciplinary approach considered, as adequately as possible, ion the background of a cultural geography having its own social and historical, as well as aesthetic specifications. The various contexts in which they haven't found a place of their own for a long time have imposed researchers methodological dissociations, mainly in order to conceptualize the specificity of our culture, not only the oral one, as a result of a long-lasting symbiotic process. As regards folk literature, Dumitru Caracostea said that "we should analyse this literature first of all as Romanian literature and then as Balkan literature" (Caracostea 1969 I:29), this way referring to the characteristic of 'lateral/ side area'- in linguistic terminology - of the Carpathian-Danubian region as compared to the South-Eastern European area. The historical and geographical method requires the use of the comparative approach aiming at a double delimitation. This is because *"the separation of what is* ***a universal pattern*** *from what is* ***a Balkan pattern****, in order to be able to show, within this wide frame, what is* ***an ethnic Romanian pattern****"* (Caracostea 1969 II: 131-132, our highlighting) is, even today, a principle grounded by the unity in diversity of the South East. From an ethnographic and ethnologic point of view, *"we are not dealing with several different countries, but with a unitary cultural area, where, with insignificant variations, we can find about the same beliefs and rituals, the same customs, the same means of adaptation to material life, the same tools, the same artistic motifs and, to a high extent, poetic or poetic and musical productions"* (Caraman 1977:1). This statement, of another revered researcher - Caraman - had been proved and acknowledged by the above mentioned Caracostea who, beside his studies on "South-Eastern material", and "Romanian from" , outstanding as application and length, is also important as he identifies the so-called *folk isoglosses* , characteristic to both our area and to the peninsular one:

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

master Manole, the theme of the outlaw who manages to get out of prison, the test of love, the ghost-fiancé, the theme of metamorphoses, the theme of the shepherd turned into a king, etc. Such themes make the South-East European typological scheme more consistent, especially as some of them, as "bearers of fundamental synthesis", like Master Manole or Chira Chiralina, are, at the same time (organic) aesthetic and ethnic values. The concept of isogloss and the identification of the aesthetic with the organic, where it is the case, are part of a structural systematics, some also detectable in lengthy studies, published so far by Petru Caraman. Ethnology, the anthropological argument, the ethnographic approach and the excerpt in the language in which it is expressed all contribute to the discovery of the mythical meaning of the very often used structure "in Eastern and South-Eastern Europe" or to the specification of the origin and genesis of some South-Eastern Europe folk ballads having as a topic exceptional deeds". Here, too, what takes precedence is the comparative point of view, *The Sun and the Moon* (with Romanians, Serbs and Bulgarians) or *Mioriţa* (with Romanians and Polish people); there are also first-class "ethnologic documents", Caraman preceding in his chief work, too (*Christmas Carol Singing with Romanians, Slavs and Other Peoples,* 1983) what was to become ethnology, as an established subject.

By recalling these highly important achievements in modern Romanian research, we've created the necessary frame to discuss more recent contributions, aiming at a conceptual continuity, but also at a complementation and limitation, some made out of a normal and commendable desire to instrument them in the analytical and comparative examination.

South-East European "Narrative Nuclei" - this is how I would call Sabina Ispas's work *Romanian Epic Heroic Song in the South-East European Context* (Minerva, 1995). The former half of the title (South-East European context) requires, in my opinion, the setting of a framework that would have cleared from the very beginning some ideas that actually belong to traditional folklore study, of an accumulative type. Thus, "popular solidarity" reduced, it its turn, to *"the role of free military states in the Balkans and in the Romanian countries"* and to the unifying function of Orthodoxy (P.P. Panaitescu) represents only one segment of this common frame, which, according to these pages, could have also included:

1. the similarity of historical destiny of South-Eastern peoples, especially under the circumstances of a contact with the Crescent that lasted till late in the Middle Ages, where we can notice, for instance, the different attitude towards the *Byzantine model*, a fact proved by the popular imaginary but also by modern literature from the last two centuries. The Bulgarians' aversion to the Empire (where Tarevgrad also represents a response to the capital of Byzantium) or the

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

spirit of competition of the Serbs in relation to the same factor make it difficult for us to believe the statement according to which the poem *Dighenis Akritas "has strongly influenced the epic poems sung in the South-East of Europe"*, especially taking into consideration the fact that the main idea of this work in verse is the very conciliation of the Byzantine Hellenism with Islam! In other respects, the same community of destiny, which also characterises the periods previous to 1453, undoubtedly certify the isoglosses carefully identified by the author, such as *the Tracian knight* or the motif of *the snake*, having mythological connotations. In the same direction, in heroic epic poems *"themes not only have similar structures, but also select the names of heroes from the same onomastic stock: Marcu Kraljevici, Halil, Mujo, knez Lazar"* etc., Sabina Ispas mentioning the fact that the names of the heroes present in Romanian texts come from a different onomastic stock.

2. If it is not an *Iliad* of the South-East, as F. Funck-Brentano said about the cycle *Kosovo*, the heroic epos in the peninsula and at the north of the Danube extends, with the specific differences, the *epic poem spirit* maintained by the mythological background and marked by the mentioned impact: the monumentality of the heroes, their actions mentioned in an eternal present, which is the tense of the epic poem, their symbolic and less typological dimension, all these give South-East Europe mediaeval times the character of a virtual epic poem. It had significantly flourished in the *ballad* that, not by chance, includes "the narrating song", the so-called heroic song or, contextualised in a different way, combats with a mythological or fantastic background. This is the reason why the option of the specialist for "the narrating song", "the versified epic song" or "the narrative song" is -how shall I put it?- in theory, a praiseworthy endeavour, in the footsteps of Propp or Bowra. In theory, because nowadays, having entered the passive stock, these songs have actually been swallowed by the ballad text even if, they say, *"the ballad and the epic song have co-existed from the very beginning, having, however, a variable weight in time"*. Further on, we don't know if the concepts that are only suggested here as having an operational value, such as *motifem* ("an invariant depending on the various positions it holds") or an *alomitivic ensemble* ("several variants", "the ensemble of variants") do not make more difficult the analysis of the written/ recorded text, especially considering today's literary theory, which is less and less willing to maintain the classical separation between *genre* and *type***,** in favour of the wider concept of *literary form.* If, on the other hand, the author makes a detailed presentation of the controversies regarding the relation between *ballad* and *narrating song*, the research conducted on the written texts about *Iovan Iorgovan, Vidros, the Rich Letin, Prince Chipor*, etc. almost makes no difference between the two artistic forms, which is quite natural. Even if, in the present volume, thought as a first part of a

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

trilogy, for the moment Sabina Ispas chooses out of "the narrating song" only *wooing songs*, that is *"the most ancient form of manifestation of the heroic epos, referring to the search for a wife and the fight for winning her over"*. Anyway, if *"the changes in the functional dominant for certain narrative nuclei and, implicitly, for their concrete manifestation in the sung texts"* has led to a progressive effacement of the boundary between the heroic poem and the ballad, it is just as true that the auditive dimension, of a song, but one that has new characteristics determined by today's form, requires a serious analytical and deductive effort. In this case, the characteristic of an architext of the chosen sample (*the wooing song*) would be certified, but also the limits of the narrating song, previously only theoretical. The fact that, in principle, its existence was certain is also certified by

3. The competition, that has lasted till the present days, between *ear* and *sight,* between *hearing* and *eye* (which shall be dealt with later) that characterises South-Eastern imaginary. Our Pann is, in this respect, a auditory, just as the former reign of the ear partially explains the unrestrained need to tell a story which characterises the novel in this area. The moment manuscript copies started to spread and once the printing press was invented, the accent fell on the visual, individual reception of the heroic period, which probably finalises its entering the passive stock. Writing certainly fixes it, but in a specific way, by depriving it of the tune that guaranteed a spontaneous and collective reception. The special structure of a narrating song can only be guessed, by an archeological approach sui generis, where the comparative view has a natural contribution.

4. The dialogue of the eye and of the ear is present again, at a different level, in the association of *the Aulic* and of *the popular* in the mediaeval culture of the South-East. We have already demonstrated this in the analysis of the *parenetic* text of Neagoe Basarab and of the ensemble of frescoes from Curtea de Arges, where the relation between *hieratic* and *dynamic* expresses the mutual presence of the two views, making possible the permeability of cultural boundaries (Muthu 1976:46). At this level, we don't see why we couldn't accept the aristocratic origin (that is religious) of the narrating song, where Prince Chipor, for instance, represents "a fragment of the mythical founding of a dynasty", and Ivan Iorgovan restores the legendary hypostasis of "a knight gone hunting". Sabina Ispas places the heroic epos in "the relatively late stage of the primitive community" and relates its birth and crystallisation to "the existence of an aristocratic nucleus which stimulated the development of the epos and directed its thematic preferences towards the recording and commenting of heroic deeds, initially from a mythical point of view, then more and more fabricated", for the education of the group in the grammar of mediaeval autocratism.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

To the above-mentioned elements forming a South-East European frame we could, of course, add several others, with the remark that the author carefully mentions some of the constituent characteristics of Romanian epos, in this respect following in Caracostea's tracks in the mentioned direction: the folk production must be interpreted firstly as a Romanian one and only secondly in a Balkan context. At the same time, Sabina Ispas detaches herself, rightfully and in a polemic manner, from the conclusions based on statistic data drawn by Adrian Fochi in his well-known *South-East European Coordinates of the Romanian Folk Ballad* (The Academy Publishing House, 1975). Thus, Iovan Iorgovan the knight-hunter is, unlike his Balkan counterparts, *"the upset image of a hero, an aggressive character that harms the sacred space, a reversed image of the hero from the fairy tale who fights the snake and gets his wife"*, while in a text like *Sala Samodiva and Dalean Damian* "the dominant and ordering principle is the male one, as opposed to the Slavic patterns, where *"the confrontation between man and* ***samovile*** *ends tragically for the man"* etc. There are also mentioned some attempts to typologise characters: *"Vidra is the feminine representation of psychopomp animals, just like the horse (**Toma Alimoş**), the cuckoo (**Three young sisters**), the raven (**Prince Chipor**)"*. Beyond hardly readable paragraphs, sending to sometimes unnecessary additional comments, and ignoring other important ones (for instance Patru Caraman's study on *The Song of the Marriage Witness*), this ample study, with many suggestions relating to history, the theory of shapes and etymology, adds to the research works that go beyond facts in favour of function. It ends in an invitation that we can but support: *"We strongly state that we should re-investigate, objectively and from an inter-disciplinary approach, the role of this Oriental Romanity, with roots in the culture and religion of Oriental Mediterranean, that has strongly expressed itself in the Romanian civilisation for fifteen centuries"*.

Balkan ethnology. The investigations signed by the Belgium researcher Marianne Mensil alone (*The Ethnologist, between Snake and Dragon*) as well as together with the ethnologist of Bulgarian origin Assia Popova (*Balkan Mythology Essays*) in the cultural anthropology series of Paideia Publishing House (1997) belong to the same field of zonal comparative research. They focus on the description of rites of passage in south-eastern agricultural societies, mainly the Bulgarian and the Romanian ones. The framework of principles of these analyses dealing with complementary issues gives us the opportunity to return to a previously mentioned matter. "Today", states Mensil, *"any reflection on European ethnology should begin with the criticism and the reinvestigation of the object of its analysis: orality within a historical society"*. This endeavour can however begin from the statement (supported in fact by Paul H. Stahl, who signs the preface) that orality "is and has been throughout its

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

entire history a phenomenon *opposed* to an official culture, to an official scholar and at the same time oppressive society" (our highlighting). However, how opposed has it really been in South-Eastern societies, where, in my opinion, the permeability of cultural boundaries has been a long-lasting and continuous process? The phenomenon of "erosion" of the written culture by the oral one, in brief of the sight by the hearing, is noticeable, for example, not so much in the legal practice, used as an argument by Paul N. Stahl (where elements of written law are in competition with the unwritten law, or "the law of the land"), as in the internal organisation of the *nomocanons* or of Vasile Lupu's *Pravila (Code of Laws)*, where laws are shaped according to real epic cores having the characteristics of orality. Its fruitful cohabitation with writing is due not only to "the preponderance of the rural element"(according to Velculescu 1988 and Muthu 1999), but also to the more general fact that in the South-East the popular, nobiliar and ecclesiastic levels don't have the distinctions they have in the West, just as the effect of the millenary oscillation of Greek and then Byzantine historiography between truth and "lie" (fiction) explains the strong presence of orality in South-East European mediaeval historiography. In fact, Marianne Mesnil concedes that between "scholar culture", written, and "popular culture", oral, there has been a continuous exchange, which mingles visions of the world that makes it difficult and maybe futile to decide what belongs to whom. Certainly, "orality can exist only through writing", only its archaic deposits do not support the statement that *"in this region (south-east, our highlighting) folklore is born at the same time as the people itself"* - this is actually the second idea from the above-mentioned framework of the paper. This rather refers to folklore in its institutionalised shape, that materialised throughout the XIXth century. The more or less "processed" folklore production was inscribed in a wider teleological view in this season of "peoples' birth". With this mention, we take the axiomatically presented truth that *"European ethnology is at the crossroads of two legacies from the previous century: that of nationalist folklore and that of a cultural anthropology"*.

Covering a particular domain of general anthropology, the "new-born" science of ethnology becomes quite interesting in the highly professional analyses of Assia Popova and Marianne Mesnil. The fact that this discipline has remarkable antecedents is proved by, for example, Caraman's pages on *The Origin and Genesis of New Year's Wishes Bouquet,* written in 1946 and printed in a volume only as late as 1988 (*Folklore Studies*). Comparing it to the "essay of Balkan mythology" entitled *Surkava/ The wishing bouquet: the "tender" language of the twig*, we can easily notice basic complementarities, continuities, and of course, differences in the interpretation of the ritualistic custom of New year's wishing with Romanians and Bulgarians, Caraman also referring to the Serbian aria. If Petru Caraman strongly denies, while the authors support G. Dem. Teodorescu's older statement on the supposed equivalence between "the

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

syllabic fragmentation of the counting while wishing" and the "40 strikes that mark it", both analyses highlight "the archaic meaning" of the custom which *"had no other purpose but to induce health"*, as compared to Bulgarian formulae that *"usually present the contamination of health patterns with wealth and abundance patterns"*. The Bulgarians' for the cornel twig and the Romanians' for the apple branch is identically explained; what Mesnil and Popova add to this explanation is the fact that, by using flawless arguments, they relate this custom to *"botanical practices that prove to be primordial gestures aiming at domesticating the vegetable kingdom"* and then they include it, naturally again, in the main annual rites of passage:

from the forced apple tree to the early cornel tree, from the Romanian ***sorcova*** *to the Bulgarian* ***survatka*** *we are dealing with multiple variations of the same pattern: it consists in a hasty passage from raw to ripe, that is from savage to cultivated, by a magic process which is supposed to express the blooming of the entire world*.

The comparative angle, validated by long quotations from texts considered to be representative makes easier the difficult anamnestic endeavour of recuperating mythical sources, even if they might include, with Romanians and Serbians "the vampire complex", the interesting myth of foundation (which expresses the relation between the collective self and the other's image), European myths of birth ("between the stork and the cabbage") or symbolic beings as spatial and temporal mediators. *Sân Toader cel Şchiop* (Lame Saint Toader), located where *"the circle linking ancestors to new-born babies and winter to spring closes"* has the same dual structure like the *wolf-man*, a hypostasis of the ghost, also located in a space between the two worlds. Both characters, included by us in the category of *the semi-anthropomorphic myth*, are South European mediators between two ontological stages. Moreover, such examples can be used, from an ethnological point of view, as arguments to prove the split between western and eastern culture, aggravated by the Christian schism, for example. Analysing "the ideology of the bread" in *The Experienced Time and the Teachings of Bread",* Marianne Mesnil reminds us of the fact that the separation of the Western and Eastern churches is also related to the metaphoric value given to the process of fermentation of bread, namely "the risen bread of the Orthodox Eucharist" and "the unleavened bread of the Catholic rite". Also, in the ritualistic complex of the ghost we can see *"opposed uses in different cultural contexts: here, in the (South Eastern) folk tradition, the state of conservation of the body holds negative values, while Western Christianity (and partially the Orthodox Church) has turned it into the foundation of a cult for relics, having positive moral values"*. Examples such as those from the above testify about the interdisciplinary horizon of the

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

ethnological endeavour, so fertile when its object is South East European folk culture.

Inscribed in the comparative research and generously embracing the acquisitions of other disciplines, the commented studies confirm the continuity, still so necessary, of the analytical effort, even fragmented, but with an integrative purpose. On the other hand, they certify at least two truths, today as well as in the past. First, the fact that such analyses manage to circumscribe real constant anthropo-geographical characteristics of the South East of Europe. Petru Caraman, for instance, called them "paleo-Balkan elements" that are due to "one and the same ethnic background", giving as an ethnologic example *sorcova* (with Bulgarians and Romanians), *paparuda* (with Romanians, Greeks, Bulgarians and Serbo-Croats), *uncheşeii* or *mascaţii* (with Romanians, Bulgarians and Greeks) (Caraman 1988:248, 266 ssq.). Secondly, it is obvious that, in the light of the modern comparative research, the common characteristics or analogies between South Eastern cultures and literatures are explained mainly by the unity of civilisation and destiny and less by the ethnic and linguistic community or relation.

REFERENCES:

Caraman, Petru 1977. *Descolindatul în Orientul şi Sud-Esdtul Europei ('Descolindatul' in Eastern and South-Eastern Europe)*, Iaşi, Universitatea "Alexandru Ioan Cuza".
— 1988. *Studii de folclor (Folklore Studies)*, Bucureşti, Minerva.
Caracostea, Dumitru 1969. *Poezie tradiţională română (Romanian Traditional Poetry),* I-II, Bucureşti, Minerva.
Ispas, Sabina 1995. *Caracterul epic-eroic românesc în context sud-est european(The Romanian Epic-Heroic Character in a South-East European Context),* Bucureşti, Minerva.
Mesnil, Marianne 1997. *Etnologul, între şarpe şi balaur (The Ethnologist between the Snake and the Dragon)*, Bucureşti, Paideia.
Muthu, Mircea 1976. *Literatura română şi spiritul sud-est european (Romanian Literature and South-East European Spirit)*, Bucureşti, Minerva.
— 1997. *Cântecul lui Leonardo (Leonardo' Song)*, Bucureşti, E.D.P.
Velculescu, Cătălina 1988. *Între scriere şi oralitate (Between Writing and Orality)*, Bucureşti, Minerva.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Une démarche scientifique actuelle dans l`ethnologie roumaine - la perception du quotidien. Une application concrète

LIGIA FULGA

1. Délimitations méthodologiques et conceptuelles

La recherche sur le verre de Transylvanie en général offre l'occasion d'ouvrir de nouvelles perspectives dans le champ des investigations scientifiques actuelles orientées surtout vers l'affirmation des recherches appelées par l'auteur de *type convergent* (Simionescu 1983:101). On constate qu'un phénomène ou un aspect soumis à la recherche, n'appartient plus exclusivement à un seul domaine, mais il est susceptible d'interprétations multiples qui répondent naturellement aux dimensions plurielles de la réalité à un moment donné.

L'analyse de ce sujet a supposé une évaluation critique du contenu d'idées, de la problématique sous-tendue, mais aussi de la méthodologie utilisée jusqu'à présent. La littérature de spécialité existante en Roumanie, parcimonieuse dans son ensemble, exploite notamment quelques fonds d'archives qui se réfèrent au fonctionnement de certains verreries de Transylvanie. Il y a même des tentatives d'identifier approximativement une partie de la production locale de verre, mais sans utiliser les instruments d'analyse spécifiques à l'historien de l'art et à l'ethnologue (Bunta, Imre 1983; Hoffman 1970; Surdu 1964; Ilea 1991).

L'intention de l'auteur est celle d'essayer d'avancer de nouvelles et possibles directions de recherche de nature interférentielle.

Le type respectif d'investigation propose l'articulation intégrative de tout le matériel documentaire découvert, qui est analysé de façon différenciée, en fonction de son caractère *archéologique, historique, technique, artistique ou ethnologique*.

On utilise donc également le résultat de l'investigation archéologique, le document d'archives, les détails strictement techniques et des aspects faisant référence de façon suggestive à l'histoire des mentalités, surtout des documents

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

qui révèlent de l'oralité, qui peuvent mettre en évidence les instruments techniques utilisés, peuvent reconstituer les procédés et les opérations technologiques pratiqués. Egalement, l'analyse des *artefacts* qui existent dans les collections des musées ou des personnes privées s'impose, devient importante et en même temps nécessaire pour déterminer un cachet stylistique du verre de Transylvanie.

Cette démarche scientifique qui appartient à la dimension de l'interdisciplinarité offre l'avantage d'entreprendre des analyses "convertibles" relevantes, qui peuvent devenir des éléments opérationnels de contrôle pour vérifier l'authenticité de l'interprétation. Par exemple, l'information ethnologique est comparée au document d'archives ou au document archéologique qui double ou recoupe l'information, ou bien, au contraire, infirme partiellement ou totalement les considérations de facture ethnologique. Par conséquent, ce programme d'analyse prend en discussion n'importe quel type d'interrogation pour déceler le degré de "péremption" des documents, qu'ils soient historiques, archéologiques, linguistiques, techniques, ethnologiques, etc; ceux-ci, confrontés, peuvent devenir, les uns pour les autres, des "grilles de contrôle" utiles dans le travail d'analyse et d'interprétation.

Ce type de recherche a démarré ces dernières années, en mettant en valeur le matériel archéologique de l'Ancienne Mairie de Sibiu et de la verrerie de Porumbacu de Sus[1], qui ont contribué à faire avancer les investigations concernant l'identification et la détermination de la production locale, en mettant en valeur les données fournies par le document primaire des archives. De cette façon, l'apport de l'archéologie industrielle trouve totalement sa justification en actualisant certaines périodes moins "accessibles" de l'histoire de la civilisation de la Transylvanie. C'est une manière de coopération interdisciplinaire qui a le mérite de focaliser les résultats particuliers, plus ou moins concluants, en vue d'une synthèse opérationnelle efficace pour la recherche scientifique.

A propos des orientations de l'historiographie actuelle, l'histoire des mentalités gagne du terrain dans le champ des instruments conceptuels et méthodologiques modernes qui refusent partiellement ou diminuent l'histoire événementielle, dont l'objectif de base est le document écrit volontaire (témoignages, annotations, décrets, lettres, rapports, etc) en négligeant ceux involontaires (vestiges archéologiques, séries statistiques, etc); on sait que dans cette vision on met l'accent moins sur la couverture de la vie des sociétés qui se dévoile par des faits ordinaires, répétés, se déroulant à long terme (Braudel 1971:58-59).

[1] Nous nous référons aux fouilles archéologiques de l'Ancienne Mairie de la ville de Sibiu, 1987-1988 (archéologue Petre Beşliu) et de Porumbacu de Sus, 1991-1992 (archéologue Mircea Lazăr).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Le niveau de l'histoire des mentalités est celui du quotidien et des automatismes; il se passe une incursion dans le style d'une époque. *"Nous savons aujourd'hui* - affirmait Georges Duby - *que l'histoire ne se fait pas seulement avec des textes et l'histoire des paysans, des artisans et des seigneurs moyenâgeux doit se baser plus que tout autre sur des vestiges du passé qui complètent les sources écrites"* (Duby 1962:8). C'est pourquoi, dans notre démarche, nous sommes les adeptes de la "nouvelle école" promue par les *Annales*, qui impose une nouvelle conception sur l'histoire, une conception objective, en évitant la pression de l'événement, par une investigation de longue durée, sous la forme d'amples synthèses, dans lesquelles l'événement, réduit à ses vraies proportions et débarrassé des confiscations circonstancielles, est considéré au niveau de son contexte comme importance.

Ce n'est pas par hasard que nous rappelons les opinions de l'illustre représentant de l'Ecole des Annales, Fernand Braudel qui définit de façon succincte les trois paliers sur lesquels se situe l'histoire: *"En surface, une histoire événementielle qui s'inscrit dans le court terme: c'est une micro histoire. À mi-chemin, une histoire conjoncturelle suit un rythme plus large et plus lent (. . .) Au-delà de ce récitatif de la conjoncture, l'histoire structurée et de longue durée met en cause des siècles entiers"* (Braudel 1978:112). L'histoire des mentalités s'inscrit dans ce dernier palier. Dans la sphère de cette connaissance globale, l'histoire des mentalités, préoccupée par les zones occultées, par les sources ignorées, par les phénomènes moins spectaculaires, sans résonance "événementielle", occupe un vaste domaine et offre une ample section de réalité quotidienne.

C'est la raison pour laquelle, dans l'étude du verre, l'auteur se situe dans ce champ interdisciplinaire, formé par un entier summum de sciences et de procédés d'investigations, ayant pour but clair de mettre en évidence la durée longue, dans notre cas, deux siècles de production de verre en Transylvanie.

Du point de vue conceptuel et méthodologique les principes de base de l'investigation se basent sur l'analyse globale du "vécu" qui impose trois "solidarités" (Moraru 1986:421-428).

La première solidarité implante l'histoire dans la géographie en déterminant des comportements solidaires avec l'ambiance et le territoire.

La deuxième solidarité rapproche de plus en plus l'histoire de l'ethnographie, convergence marquée par l'anthropologie structurelle de Claude Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 1978). L'immense quantité d'objets collectés par les enquêteurs sur le terrain ne peut plus être négligé: certains textes "régressifs" (parmi lesquels les procès), les descriptions de fêtes, les récits et les légendes, les chansons de Noël et les autres chansons, les rituels de processions, les images et les objets qui expriment une culture qui, auparavant, n'avait pas le droit à la parole, tout cela crée une ethno-histoire. Le résultat est l'apparition d'une "altérité culturelle" qui nous restitue, à côté du modèle proposé, le passé

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

"vécu" en d'autres mots, une autre culture européenne, la culture orale, occultée et méprisée par les élites, mais qui a continué à marcher sur son chemin au fil des siècles, difficilement et secrètement (Delumeau 1986:421–428).

La troisième solidarité est constituée par la relation entre l'histoire et l'étude des langages - celui des mots et des images, celui des rituels - parce que n'importe quelle culture se manifeste de façon cohérente par un certain lexique, sa propre syntaxe et son iconographie privilégiée, en reconstituant dans le cas présent à partir de fragments ou d'aspects séparés, individuels, un phénomène et un langage collectif, un style différencié appelé dans notre cas le verre de Transylvanie.

Nous continuons nos réflexions sur le recours méthodologique et conceptuel en évoquant dans ce débat sur le verre, l'apport de la *technologie*, considérée par l'ethnologue français André Leroi-Gourhan, importante pour les disciplines ethnologiques.

Si l'ethnologie est constituée de plusieurs disciplines dont le concours finit à la compréhension des relations entre les individus, entre les groupes ethniques particuliers, étant la science de la diversité humaine, son champ d'investigations étant illimité en espace et temps, la technologie montre une totale continuité dans le temps car elle est la seule qui permet de suivre des procédés et des opérations humaines sur des centaines et même sur des milliers d'années jusqu'à aujourd'hui; plus précisément sont utilisés dans l'équation des termes comme milieu technique, tradition et inertie technique, innovation et diffusion technique (Leroi-Gourhan 1971:9). L'auteur analyse ce type d'investigation en précisant que lorsque on reconstruit la passé, dans notre cas le travail du verre en Transylvanie il y a 200 - 300 ans, différentes branches d'information ethnologique interviennent; l'auteur met en évidence les *traditions orales* qui passent à la dernière génération qui les a reçues; l'auteur suit les *traditions écrites* qui pour la plupart ont été détruites, le XVII^{e} siècle étant un siècle muet pour la majorité des peuples. Les seuls qui ont survécu, si les circonstances leur ont assuré la survivance, sont les produits de la technique, qui ont le pouvoir de se montrer loin du temps. L'opinion de l'auteur français sur le capital de documents que nous avons à notre disposition n'est pas dépourvue d'importance; ce capital, considéré énorme, la plupart en est de date récente, mais qui ne représente qu'un cinquième de celui dont nous aurions besoin pour tracer notre histoire pendant le dernier siècle. Depuis le XVI^{e} siècle jusqu'au XIX^{e} siècle les informations sont peu nombreuses et consistent en récits de voyageurs, pas du tout préparées pour un but "scientifique" (Gourhan 1971:10, 26).

Mais l'histoire des techniques ne peut pas être traitée seule mais tout le temps en rapport avec l'histoire d'une époque, d'une période de temps déterminée, en ce cas les XVII^{e} et XVIII^{e} siècles.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Comment peut être caractérisé, par exemple, le XVIII[e] siècle en Transylvanie? On considère qu'il s'agit du dernier siècle de développement d'une vie de type ancien mais en même temps il constitue la rampe de lancement de la "révolution industrielle". Les structures de la société européenne sont jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle plus près de celles du Moyen Age que de celles que créera la "révolution industrielle". Dans le domaine technique, il y a un mouvement des idées stimulées par la "révolution mécaniste" du XVII[e] siècle, dans le domaine du quotidien apparaît la problème de la diffusion, de la vulgarisation de la connaissance (y compris technique) qui domine tout le XVIII[e] siècle.

Techniquement, le XVIII[e] siècle est un siècle de l'outil arrivé au point ultime de l'évolution d'un outillage traditionnel (Chaunu 1971:29).

En Transylvanie, à cette période-là, était spécifique l'économie basée sur le servage, peu intéressée par les progrès techniques, à l'exception de quelques seigneurs. Il faut dire que nous entrons, implicitement, dans le domaine de l'ethnologie qui étudie les sociétés traditionnelles qui se transmettent les connaissances oralement ou par l'exemple, car elle n'a qu'apparemment une tendance à l'immobilité (dans le sens de la pratique des automatismes aveugles). Cette apparente stabilité technique du XVIII[e] siècle est la condition même de la multiplication de la croissance (Prodan 1979, I:87).

Encore une fois, l'auteur français nous aide, en précisant que la technologie représente un progrès continuel, sensiblement matériel; pour plusieurs séquences temporelles ou découpages spatiaux, l'histoire ne peut se construire que sur des témoignages matériels, témoignages presque tous relèvent des "techniques" (Prodan 1979, I :32).

Nous considérons opportun un court commentaire sur les concepts à la disposition de l'histoire des techniques par l'ethnologie et qui ont un sens concret sous-entendu dans l'investigation d'un milieu technologique comme le travail du verre: à savoir le concept de *milieu technique, tradition technique, recul technique, innovation technique, perméabilité technique, emprunt technique, diffusion technique* (Gourhan 1971:17).

Le milieu technique définit son contenu en fonction de quelques aspects ou caractéristiques essentielles. Premièrement, chaque milieu technique a une mémoire technique dont la continuité ne constitue pas l'objet d'une organisation systématique mais chaque séquence forme un ensemble de connaissances et de commentaires oraux, de gestes démonstratifs. Les informations sur ce milieu technique nous parviennent de façon lacunaire à travers les écrits de l'époque respective (des listes de comptes, de dettes, des listes commerciales). Toutes les recettes techniques se sont transmises par le moyens de la mémoire orale. Il ne faut pas oublier que ce n'est qu'au XVIII[e] siècle qu'apparaît la littérature technique, les langages techniques aidant à la réalisation d'un vocabulaire descriptif à travers la réalisation des dictionnaires spécialisés.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Deuxièmement, le milieu technique est perméable, il manifeste des mécanismes d'emprunt mais aussi des phénomènes de continuité du milieu technique antérieur. Cette continuité peut être inclue dans la catégorie de la tradition technique et peut être soulignée par l'analyse comparée des diverses structures morphologiques qui existent dans le milieu technique donné.

Le milieu technique est en mouvement permanent, il a une certaine plasticité, il s'adapte aux nouvelles conditions d'emprunt pour améliorer les procédés qui existent déjà. Le moment et le lieu de l'invention apparaît au moment où un fait technique permet un plus qui s'oppose à un moins existant, appelé *inertie technique*; celle-ci, à son tour, peut avoir une trajectoire descendante qui peut créer le phénomène de *recul technique*. Pourtant, une technique quelconque ne peut se fixer, c'est-à-dire être inventée ou adaptée que dans un milieu qui correspond sensiblement à son niveau. Le phénomène d'emprunt et d'inertie technique explique la diffusion de certains objets ou leur conservation indéfinie (Leroi-Gourhan 1945:304, 331, 343, 373-375, 320-322).

À retenir le fait que l'ethnologue français inclue aussi dans le chapitre sur les traditions techniques (orales ou écrites) les trajets ou les sens de la diffusion technique qui, reconstitués pendant longtemps, définissent des réactions prévisibles du milieu technique.

Sur ces aspects d'acculturation, de contacts de populations, de relations d'échange ou d'emprunts de traditions (sociales, religieuses, artistiques, techniques, etc.), l'auteur avance l'idée d'une critique sévère des exemples choisis pour qu'ils résistent comme des arguments logiques. *"On peut se poser la question si les thèmes choisis pour plaider en faveur des contacts sont toujours les meilleurs et si certains exemples transmis sont véritablement des exemples"* (Leroi-Gourhan 1945:365-366). Là interviennent des problèmes de circulation concrétisés par des relations commerciales qui indiquent certaines directions d'échanges dans l'espace moyenâgeux européen. Par exemple, la littérature allemande de spécialité met en évidence l'existence d'un grand négociant de verre et en même temps artisan verrier Franz Joseph Kreybich du Nord de la Bohème qui laisse un témoignage écrit sur les trajets de la circulation des objets de verre du centre de l'Europe vers la Transylvanie à côté d'autres zones de l'Ouest ou de l'Est européen; une autre source nous indique le fait que la production de verre de Transylvanie, surtout au XVIII^{e} siècle, avait son marché dans les zones méridionales, donc indique la direction de la circulation, vers les zones roumaines, la Moldavie et la Valachie.

Egalement, les traditions consignées oralement confirme la relation avec les zones de fabrication du verre du centre de l'Europe (la Bohème, l'Autriche) par l'existence jusqu'à aujourd'hui des "colons" verriers qui ont la conscience de leur origine de familles de maîtres verriers venus ou depuis longtemps en Transylvanie; leur identité se manifeste distinctement par rapport à la population locale.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Ces mises au point conceptuelles ont l'avantage de fixer notre type d'investigation qui prend en considération en grande mesure, le mécanisme de fonctionnement de l'économie technique.

Le milieu naturel, "extérieur" (appelé ainsi par A. Leroi-Gourhan), qui est inerte, ses valeurs étant reliées à la géologie, au climat, à la faune, etc., est pourtant porteur d'objets et d'idées de groupes humains différents qui détient un capital intellectuel de chaque groupe, garde les traditions mentales de celui-ci, appelé milieu "intérieur" par le même auteur; c'est lui qui est en perpétuel mouvement, étant tantôt régressif, usé, tantôt réceptif, ouvert. Le milieu "extérieur" fournit des matériaux consommables au milieu "intérieur" et l'apport des groupes étrangers provoque une réaction d'assimilation du milieu intérieur seulement lorsque l'adaptation aux nouvelles conditions suppose l'existence d'un état favorable à l'adaptation. Les migrations sont possibles quand il y a des conditions de conservation du milieu intérieur dans des conditions extérieures nouvelles.

J'ai déjà affirmé que l'apport de l'ethnologie à l'étude de l'histoire des techniques apporte dans le champ de l'investigation scientifique des documents nouveaux, objets ou artefacts (des "techniques"), mais aussi des informations orales qui indiquent aussi des éléments de mentalité. Souvent, par l'observation sur le terrain, on peut observer des aspects de la tradition technique qui assez souvent, descend jusqu'à la séquence temporelle qui nous intéresse particulièrement. Par conséquent, le type de *recherche régressive* acquiert de la cohérence dans notre démarche pour les points d'appui auxiliaires dans la reconstitution de l'histoire du travail du verre en Transylvanie.

La méthode régressive, la méthode du rapprochement du passé par le présent, facilite l'étude de l'évolution de la technique; celle-ci a un caractère *cumulatif* parce que, quelle que soit l'évolution, progressive ou une innovation, le développement des moyens techniques est le résultat d'une expérience collective accumulée sans cesse: chaque génération hérite de l'expérience de toutes les générations qui l'ont précédée. Le rapprochement du passé par le présent peut se réaliser par le détachement de l'ensemble de la société actuelle d'un groupe social (dans notre cas les verriers), de certains moyens techniques (qui concernent le travail du verre), en approfondissant la connaissance par l'analyse de la signification des objets, en décodant des clichés intellectuels qui viennent, sans doute, des profondeurs du passé (Leroi-Gourhan 1935-1970:56-62).

L'étude des objets (des artefacts) devient efficace seulement lorsque l'analyse typologique intervient, parce que les objets sont mis en rapport de filiation les uns avec les autres, ce qui oblige à la connaissance phénoménologique et instrumentale détaillée, certains procédés de travail, des procédés techniques, la variété de l'ensemble des instruments, les types énergétiques. Le résultat se concrétise en des catalogues et des répertoires où la

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

démarche ethnologique complète l'information purement technique; ainsi, en partant d'un rigoureux inventaire suivi de l'évolution fonctionnelle et morphologique on peut tracer la manière dans laquelle des mutations techniques se font sentir dans l'ensemble de l'économie paysanne, dans la vie de la communauté prise globalement, en précisant quels sont les aspects qui disparaissent, ceux qui se métamorphosent ou survivent en une forme rapprochée de la forme originale, combien de temps, où précisément et quelles sont les conditions favorisantes pour l'inertie ou pour l'innovation technique, par exemple (voir Le Goff 1986, II:169).

Il faut préciser que l'analyse technologique est limitative parce que sur un outil ou sur un objet pèse un ensemble d'habitudes, de traditions, d'interdictions, s'agissant d'une influence du contexte économique et social de la société respective. Encore une fois nous soulignons l'importance des données contenues par l'information orale, absolument nécessaires quand on a affaire à un monde qui se tait, qui vit en dehors de la communication par l'écriture, qui transmet principalement l'information par le geste et par la parole.

C'est pourquoi, l'histoire des techniques est aidée par la vision ethnologique intégrative, autrement dit l'apport de l'archéologie et de l'iconographie est indispensable dans la reconstitution de la vie quotidienne, matérielle, des formes utiles et des gestes qu'on peut exploiter dans l'étude des techniques et des mentalités (Ştefănescu 1995:45-46).

Egalement, la linguistique est en mesure à contribuer à rendre complètes les informations sur cet artisanat; la terminologie des outils de travail, la toponymie attachée à ce type d'activité et surtout l'onomastique moyenâgeuse mènent à des informations supplémentaires sur le spécifique du verre de Transylvanie; on peut mettre en évidence aussi le phénomène d'acculturation prouvé par des témoignages écrits sur l'*emprunt technique* et donc la tendance à la *perméabilité technique* du milieu de la Transylvanie médiévale.

En conclusion, la perspective ethnologique devient nécessaire à l'histoire lente de la durée longue qui refuse l'écrit et la tyrannie de l'événement. Et parce que l'ethnologie s'occupe surtout des sociétés rurales, la nouvelle histoire, bien sûr une partie d'elle, souffre d'un évident "retour au rural" qui, pour les époques préindustrielles offre une dimension d'authenticité (Le Goff 1986, II:168-169).

2. Délimitation des sources de documentation

La reconstitution des processus technologiques pratiqués il y a 200-300 ans, la recomposition d'un *faciès* morphologique et stylistique déterminée par le niveau de la mentalité de Transylvanie aux XVII^{e} - XVIII^{e} siècles, a représenté une opération difficile et complexe, qui a supposé une attentive sélection et corrélation des aspects significatifs relatifs au métier du verre.

L'absence d'une documentation précise, systématique, qui soit capable de suppléer à la complexité des aspects pas encore abordés ainsi que la corrélation

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

timide ou à ses débuts avec les nouvelles recherches archéologiques ou d'autres sources documentaires, mène à une série de questions sur la verrerie moyenâgeuse dans les Balkans.

Pourtant, la possibilité d'extraire une typologie ordonnée combinée avec la précision des conditions dans lesquelles chaque objet nous est parvenu, fait qu'on gagne dans la détermination des fonctions des pièces, qu'elles soient utilitaires ou culturelles.

Les comparaisons réciproques sur leur utilisation et leur forme mais aussi les analyses systématiques, chimiques et technologiques de leur production, nous conduisent plus près d'élucider l'existence des ateliers locaux, autochtones, de leur localisation et de leur répartition sur le territoire.

Egalement, ces analyses nous permettent de déterminer les voies d'importation possibles de certains produits depuis des centres de l'étranger et d'entrevoir clairement même l'intensité de la direction des relations commerciales avec les pays voisins ou plus éloignés.

L'existence d'une possible production autochtone met en discussion la question d'une longue tradition locale ou régionale qui se rattache, peut-être à l'époque antique ou paléo-byzantine ou bien, au contraire, il s'agirait d'importations plus récentes non seulement de produits en verre mais même de technologie.

L'ensemble des observations sur toutes ces questions nous permettra d'établir de façon plus précise le niveau de nos produits culturels à des moments déterminés, le niveau de mentalité de ces peuples qui vivent au Moyen Age dans les Balkans; en même temps, ceci est une occasion de montrer leur capacité technique et artistique de satisfaire ou non - et dans quelle mesure -, ses propres besoins (*Verre* 1974:3).

Les premières évaluations critiques sur les recherches en Roumanie indiquent une littérature de spécialité concentrée principalement sur les informations offertes par *les historiens* qui ont signalé l'existence tardive des verreries sur tout le territoire du pays, tant en Transylvanie qu'en Moldavie et en Valachie; ce sont des informations ponctuelles de données primaires, descriptives, non traitées sur les aspects reliés à la pratique de ce métier (Carpov 1986, I:17).

Les dernières années, ce vide informationnel et d'interprétation a été ressenti surtout par les archéologues qui ont souligné la nécessité de promouvoir des objectifs et des thèmes de recherche sur l'histoire moyenâgeuse de Transylvanie moins abordés et connus.

On mentionne même parmi ces thèmes à lacunes, la nécessité de l'étude de la société moyenâgeuse dans ses aspects de vie quotidienne, altérités, mentalités, en utilisant les sources documentaires et narratives inédites (Olteanu, Şerban 1969; Manolescu 1965). Dans le même contexte, nous retenons une observation pertinente sur la relativité des datations effectuées par

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

l'historien de l'art qui est souvent hésitante. Aussi, l'historien Adrian Andrei Rusu de Cluj, considère que

toute datation dans le domaine de l'histoire de l'art mériterait de bénéficier d'une bonne connaissance des mécanismes de la production des œuvres d'art décoratif (le verre!), en rapport avec la commande sociale, avec le statut des artisans, et avec la moyenne des réalisations à une certaine époque. Toute datation réclame la nécessité du décodage du contexte historique, le recours sérieux aux documents et à la géographie sociale des régions.

Parallèlement, en s'appuyant sur le matériel archéologique découvert les dernières années par les chercheurs de Transylvanie, sur les résultats partiellement publiés et sur les préoccupations collatérales concernant le verre moyenâgeux (Rusu 1997:6), une autre démarche pour aborder le thème a pris en compte la mise en valeur des collections privées et celles existant dans les musées de l'espace géographique mentionné, en réalisant une analyse succincte des objets existants, peu nombreux, pour esquisser la production locale de verre en Transylvanie du point de vue des types morphologiques et stylistiques (Rusu A. 1998:9; Pascu 1994:66-73; Rusu C. 1998).

En ce qui concerne les sources d'information bibliographique, on a eu comme objectif une hiérarchisation des données accumulées avec des envois à:

- *l'histoire de la Transylvanie*, surtout les XVII^{e} - XVIII^{e} siècles, en étudiant l'humanisation du milieu rural, en délimitant des zones économiques et des limites juridiques qui correspondent à un certain niveau de développement des techniques de production et de l'organisation des relations sociales (Fulga 1997).
- *l'histoire de l'Europe* commentée à partir du point de vue de la perception historiographique, moderne, de l'Ecole des Annales, concentrée sur l'histoire des mentalités, pour rendre compréhensible la relation de communication entre le phénomène européen et l'espace de Transylvanie. Cette démarche a été nécessaire pour nous convaincre sur le sens de l'emprunt et de la diffusion technique, mais aussi sur la tendance de résistance et métamorphose des techniques et des formes utilisées dans la société moyenâgeuse européenne. On dit à propos de l'art du verre que c'est un art "migratoire", parce qu'il y a de nombreuses preuves qui révèlent l'habitude des maîtres verriers de migrer ou d'être embauchés sur des périodes déterminées par les nobles ou les principes, dans différentes régions de l'Europe, leurs ateliers d'origine se situant à Venise, en Allemagne, en Bohème. Ce phénomène est facile à identifier dans l'espace de la Transylvanie aussi (Prodan 1986, I-II; Prodan 1989; *Constituţiile* 1997; Pascu 1986, III; *Tratatul* 1964, III).
- les études *d'histoire économique* sur la Transylvanie avec des conclusions concernant le développement économique de la société en général, le

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

déroulement des processus économiques, le spécifique des relations commerciales. Des termes comme *"économie naturelle", "économie de subsistance", "économie de suffisance"* apportent des précisions dans le plan de l'histoire quantitative attachée au monde paysan jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle. Le monde médiéval a été en général un monde à la "limite de la pauvreté" dans lequel la situation matérielle, le statut social et la disposition spirituelle de la majorité de la population ne lui permettait pas de souhaiter un changement radical basé sur des innovations techniques (Braudel 1989, II; Braudel 1984, I-II; Braudel 1985, I-II; Gimpel 1983; le Goff 1986; le Goff 1970; Chaunu 1986, I-II; Chaunu 1989, I-III; Wallerstein 1993, I-IV).

- les monographies et les chroniques des villes et des bourgades de Transylvanie qui contiennent des informations surtout sur le verre utilisé comme matériau de construction dans les immeubles du périmètre urbain (mairies, églises, maisons de négociants, etc.), reflètent également le niveau de l'habitat moyenâgeux avec ses coutumes et ses règles dont on est informés indirectement à travers les restrictions et les règlements (Göllner 1973; Iorga 1906; Pascu 1954; Imreh 1955; Meteş 1935, I; Meteş 1920).

La documentation bibliographique s'est étendue aussi aux pays voisins, plus proches ou plus éloignés, l'histoire du verre de la zone de l'Europe du Centre étant l'un des points de référence de l'auteur pour expliquer le sens de la morphologie du verre de Transylvanie. Le fonctionnement des premières verreries à Murano et la dispersion des verriers de Venise dans différentes régions européennes dès le XVII[e] ou le XVIII[e] siècle imprime son cachet sur la production locale ultérieure qui imite les produits vénitiens; très importantes aussi sont les tendances qu'on enregistre pendant les siècles suivants, dans toute l'Europe, surtout à la Renaissance et dans la période Baroque, en soulignant le fait que la Transylvanie ne fait autre chose que reproduire, parfois en "calquant", des trajets connus de l'histoire du verre européen en général. On a pu déterminer des analogies ou des variantes de la même série typologique en consultant un nombre considérable d'études, d'articles, de catalogues et de répertoires qui sont déjà publiés et connus dans le circuit de spécialité à l'étranger (Lander 1978, 1980, 1986; Goldenberg 1959; Sigerus 1930; Sebestyen 1963). Les détails ne s'arrêtent pas seulement à l'identification de typologies spécifiques et de formes préférées, mais même à la mise en évidence de techniques de décoration qui peuvent indiquer des différences ou des similitudes avec la verrerie central-européenne.

On a également tenu compte de la littérature de spécialité qui valorise les visées des recherches sur l'histoire du verre moyenâgeux des Balkans. Le problème de la continuité d'une tradition zonale, bien sûr intensifiée par les verriers vénitiens, ayant des origines décelables dans la production des ateliers

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

de l'ancienne Byzance, reste encore actuel. Une partie de ces préoccupations sont synthétisées et publiées dans des volumes de spécialité[2] .

Ayant en vue les données insuffisantes offertes par la documentation bibliographique existante sur la verrerie de Transylvanie, on a procédé à un supplément d'information en utilisant d'autres types de sources de documentation qui visent:

- l'analyse des artefacts
- l'analyse du document des archives
- l'analyse du document oral

L'analyse des artefacts s'est concentrée autant sur les fragments de verre découverts lors des fouilles archéologiques que sur les pièces de verre qui existent dans des collections privées et dans les musées.

Une importance particulière des conclusions sur la production de verre en Transylvanie est due au traitement du matériel archéologique extrait à l'Ancienne Mairie de Sibiu (voir Carpov 1986, I :17; Vera 1984:49-62), inconnu pour nos chercheurs. Ce traitement a imposé l'établissement des étapes dans les opérations d'investigation, à savoir l'analyse détaillée des fragments de verre et leur assemblage pour réaliser la recomposition des formes initiales, avec l'appui de l'atelier de restauration; l'étape suivante a été constituée par l'évaluation statistique des pièces reconstituées qui a mené à la reconnaissance d'environ 100 types morphologiques. On peut les diviser en deux catégories, la première consistant en bouteilles pour garder les liquides à boire, verres, brocs, carafes utilisés aux repas habituels ou de fête de la Mairie de Sibiu; une deuxième catégorie indique l'existence d'une pharmacie semblable à celles de la Cour, plus exactement d'un cellier (Keller) où on gardait des bouteilles de pharmacie prêtes pour l'usage courant, fréquent à l'époque.

On a trouvé dans le strate archéologique des bouteilles de pharmacie, des bouteilles à médicaments pour les huiles, teintures, élixirs, substances spiritueuses, la baguette de verre pour mélanger. Les fragments de vitres sont en nombre très réduit. Nos investigations se sont étendues par analogies à des pièces entières de verre qui existent dans des collections des musées de Transylvanie ou chez des collectionneurs privés (Fulga, Beşliu - Munteanu 1997:67-72).

Egalement, nos recherches ont eu l'intention de souligner aussi de possibles directions de détermination du verre par des analyses de laboratoire. L'analyse spectrale et celle géologique précisent des éléments sur la composition du verre, les qualités, les techniques de décoration ou d'usinage[3].

---

[2] Parmi les sources bibliographiques sur le verre dans l'espace de l'Europe Centrale il faut mentionner les plus utilisées: Blau 1954,I,1956, II; Pittrof 1989; Lipp 1974; Dreier 1989; Ruckert 1982; Paturi 1988; Haase 1988; Kieslinger 1978; Borsos 1963; Drahotova 1970.

[3] On a fait des recherches dans les collections des musées suivants: Le Musée d'Histoire de Transylvanie - Cluj Napoca, Le Complexe muséal Mureş - Tg. Mureş, Le Musée Brukenthal de

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Nous ajoutons comme éléments auxiliaires indirects d'analyse et les images iconographiques qui peuvent contribuer à la détermination d'une pièce en verre. Nous nous référons à leur présence dans la structure de certaines scènes religieuses présentes dans les peintures murales des églises orthodoxes ou dans les autels des églises évangéliques[4]. Des images représentant des ateliers de verrerie présentes dans les collections de tableaux (Porumb 1981, I ; Porumb 1991; Richter 1992) contribuent à leur visualisation concrète, ayant des résultats bénéfiques dans la reconstitution de la manière de travailler le verre à l'époque respective.

L'analyse des documents d'archives a proposé une lecture de profondeur du document[5]; cette recherche s'est réalisée avec l'intention de comprendre le plus grand nombre possible d'informations primaires, directes, qui ont été soumises au traitement systématique. Les données découvertes dans le fonds d'archives de Transylvanie (Braşov, Sibiu, Cluj), spécialement les listes urbaines, les conscriptions, les inventaires, les listes d'impôts ou les listes douanières ont été structurées selon des thèmes d'intérêt pour relever l'existence et le fonctionnement des verreries aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles. On a découvert des détails concernant les outils employés, le personnel existant à certaines périodes, la dotation et l'emplacement de l'atelier de verre, les produits usinés dans les ateliers, spécialement ceux fabriqués à Porumbacu de Sus et Râşnov. De ces documents on est informés sur le nombre des verriers, leur origine, le personnel auxiliaire, les matières premières utilisées, les prix et les catégories de marchandises[6].

Sibiu, Le Musée National Sicule - Sf. Gheorghe, Le Musée d'Ethnographie de Braşov, Le Musée d'Histoire de Sighişoara, Le Musée de Tara Făgăraşului - Făgăraş, Le Musée du Village de Cârţişoara et la collection privée Karolyi Socz - Făgăraş.

[4] Voir dans l'annexe les bulletins d'analyse réalisés par l'Institut de physique nucléaire de Bucarest et l'Institut de géologie de Bucarest.

[5] De la collection de tableaux du Musée Bruckental, Glatz, Theodor - huile sur toile, *La Colonie de la verrerie du conte Teleki de Cârţişoara*.

[6] Nous précisons les sources d'archives utilisées: Urbariul domeniului Făgăraş, inventarele şi urbariile domeniului Porumbac şi Comăna, 1632, febr. 1; Urbariul domeniului Comăna, 1633, mai 18; Inventarul domeniului Comăna, 1633, oct. 28; Urbariul domeniului Comăna, 1637, iun. 3; Urbariul domeniilor Făgăras, Porumbac Comăna, 1637, iul. 31; Inventarul domeniului Porumbacu, 1638, sept. 27; Urbariul domeniului Porumbac, 1648, ian., Inventarul domeniului Porumbac, 1648, febr. 10; Inventar de produse de pe domeniul Porumbac, 1648, aug. 26; Inventar şi urbariu al domeniului Comăna, 1648, sept. 18; Inventarul cetăţii şi domeniului Făgăras, 1656, mart. 31; Registrul de convenţii al angajaţilor şi slujitorilor cetăţii Făgăras, 1662, mai 10; Registrul de convenţii al angajaţilor curţii princiare, 1663; Urbariul domeniului Porumbac, 1664, oct. 1; Convenţiile de plată a angajaţilor domeniului şi cetăţii Făgăraş, 1666; Din jurnalele economice ale principesei Anna Bornemisza, 1667, ian. 1 – 1680, dec. 3; Registrul de convenţii al angajaţilor domeniului Făgăraş (1670-1680); Inventarul şi urbariul domeniului Porumbac, 1674, nov. 14-29; Inventarul cetăţii Făgăras, 1676, iun. 5; Inventarul domeniului Porumbac, 1676, iun. 16-17; Urbariul domeniului Porumbac, 1676, iun. 20; Lista bunurilor trimise din Făgăraş şi Porumbac între 12 ian. şi 16 dec. la Dumbrăveni pentru curtea princiară,

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Ce qui est très important dans l'évolution des recherches sur le verre de Transylvanie est le fait que les formes trouvées dans les fouilles archéologiques sont retrouvées mentionnées avec une étonnante précision dans les documents de l'époque du XVII[e] et du XVIII[e] siècle. La superposition de *termes* et de *pièces concrètes* récemment reconstituées atteste de façon indubitable leur production dans la verrerie de Porumbacu de Sus.

L'analyse du document oral souligne l'importance de la recherche régressive, c'est-à-dire de la conservation de quelques "reliques" de mentalité, traditions, coutumes jusque dans notre époque. Les interviews réalisées dans les localités avec les verriers ou leurs héritiers, restituent des situations inscrites dans le mode de fonctionnement de la colonie de verriers d'il y a deux siècles qui étaient d'une autre religion que la communauté majoritaire. Il y avait dans leur mentalité le fait qu'ils représentaient une catégorie à part, parce qu'ils n'étaient ni Roumains ni Saxons mais "Allemands" (venus de la zone de l'Europe centrale germanophone), ayant leurs propres traditions et mode de vie légèrement différenciés. La conscience de cette identité propre due au métier de verrier exercé grâce au fonctionnement de l'atelier de verrier crée un monde différent, concentré sur ce type de profession, aux règles et aux coutumes rigoureusement respectées et acceptées. Ces maîtres verriers ou les générations suivantes s'appellent "nemți", ont la conscience de l'appartenance à un groupe professionnel distinct jouissant d'un certain prestige et continuent la tradition médiévale de transmettre le métier de verrier en famille, de père en fils. Egalement, ils parlent un dialecte différent de celui des saxons ou des roumains (Voir Prodan 1987, II:32).

3. Délimitation thématique

Nous proposons le commentaire d'un univers professionnel qui se laisse progressivement découvrir, au fur et à mesure que l'on applique les méthodes modernes d'investigation. L'inédit de l'analyse consiste à essayer de structurer les aspects significatifs de ce métier, surpris dans une certaine zone et à une certaine époque. Ces deux paramètres importants déterminent le cadre spécifique de manifestation, rendant possible l'identification des traits spécifiques du verre produit et travaillé en Transylvanie dans les deux siècles mentionnés.

1676, dec. ; Inventarul domeniului Porumbac, 1680, aug. 9-15; Urbariul domeniului Porumbac, 1680, aug. (publiés par David Prodan, *Urbariile Ţării Făgăraşului*, 2 vol., Bucureşti, 1976) Urbariul şi conscripţia domeniului Porumbac, 1721-1722 (publié par Ştefan Meteş, *Situaţia economică a românilor din Tara Făgăraşului*, vol. II, Cluj, 1935); urbariul şi conscripţia domeniului Porumbac, 1726; Urbariul şi conscripţia domeniului Porumbac, 1766; Urbariul şi conscripţia domeniului Porumbac, 1787; inventarul domeniului Porumbacu, 1805; On a utilisé d'autres sources importantes d'archives: *Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt,*vol.I-III*,* Braşov (pour les ateliers de Braşov et de Râşnov) et *Archiv des Verein fur siebenburgische Landeskunde*, Sibiu.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

L'apparition et le développement des verreries dans le contexte socio-économique de la Transylvanie aux XVII[e] et XVIII[e] siècles devient un sujet d'actualité aiguë au cadre du thème général, parce qu'on essaie la reconstitution d'un début de la production du verre, en suivant les premières utilisations dans l'environnement de la Transylvanie, spécifiquement dans les milieux urbains auliques qui adoptent les modèles de la Renaissance italienne à la mode dans toute l'Europe. C'est pourquoi, pour que nos arguments soient rigoureusement soutenus, la recherche a concerné les siècles suivants aussi pour réaliser la cohérence de la pratique de ce métier aux siècles respectifs, plus précisément, au XVII[e] siècle et au XVIII[e] siècle.

L'élaboration d'une mini-biographie ou monographie de l'une des plus importantes verreries de Transylvanie a signifié un "relevé" important pour le fonctionnement de la majorité des verreries de Transylvanie quelle que soit la zone.

La verrerie de Porumbacu de Sus avec les verreries-satellite, Arpaşu de Sus et Cârţişoara a été soumise à une double recherche; on a suivi "la vie" très longue de cette verrerie, en reconstituant ses débuts, les périodes de fonctionnement, d'interruption, le régime de la propriété, les moments de développement et d' "innovation", les nouvelles techniques de travail, sa migration en fonction de l'approvisionnement en bois[7].

La radiographie détaillée du fonctionnement de cette verrerie, perçue dans sa dimension spécifique de fonctionnement a impliqué aussi des observations sur les matières premières utilisées et les sources d'approvisionnement, le traitement de la potasse, ingrédient de base dans la préparation du verre, l'utilisation et l'acquisition des colorants et des décolorants, l'acquisition et l'utilisation du combustible, l'énergie conventionnelle utilisée dans l'usinage du verre; de même, le périmètre de l'analyse se concentre sur l'atelier proprement dit en consignant le cadre d'emplacement, la dotation technique, les techniques d'usinage et de décoration mais aussi le personnel impliqué et sa répartition à des opérations spécialisées ou auxiliaires.

Une attention spéciale s'est focalisée sur la production de verre, ce qui a occasionné des tentatives de décrire des types de produits, en déterminant des catégories comme le verre à carreaux, le verre pour fabriquer des bouteilles à usage domestique, le verre à utilisation vestimentaire (boutons, fausses perles, aiguilles à cheveux), le verre utilisé pour l'éclairage (veilleuses, candélabres, chandeliers).

L'identification du verre travaillé en Transylvanie, spécialement à Porumbacu de Sus, a été réalisée prudemment parce qu'on connaissait le fait

[7] Conformément aux recherches sur le terrain dans les localités Avrig, Cârţişoara et Arpaşu de Jos, 1998 avec des verriers ou des héritiers de verriers (Libisch Rudolf, 81 ans, Avrig; Klingeis Anton, 69 ans, Avrig; Traian Cânduleţ, 69 ans, Cârţişoara), Ştefan Guia, Cârţişoara apud Schuster : 1980.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

qu'à l'époque, en Transylvanie, il y avait aussi le verre d'importation. Il suffit de rappeler le cas du renommé verrier et négociant Kreybich, du nord de la Bohème qui a vendu à la fin du XVII^{e} siècle en Transylvanie du verre produit à Steinschonau. Ce fait prouve concrètement que les verriers autochtones ont connu la production européenne de verre, les tendances et la mode du temps. Dans ce contexte, le concept de communication technique et ensuite de diffusion technique peut être illustré de façon convaincante. Dans ce sens, nous appliquons pour la première fois dans le domaine de la recherche sur l'histoire du verre en Roumanie le concept de "façon de Venise", qui traduit des techniques de décoration réminiscence utilisées dans les ateliers vénitiens et ensuite répandues dans toute l'Europe. Ce caractère stylistique représente une coordonnée nouvelle pour caractériser le verre de Transylvanie.

L'analyse continue avec la détermination d'autres catégories morphologiques dictées par la fréquence des utilisations qui rappellent les habitudes spécifiques à l'époque, à savoir la gamme de verres à boire pour les fêtes, qu'il s'agisse d'un commanditaire noble ou même princier, ou bien qu'il s'agisse d'une habitude qui se généralise dans les milieux urbains d'artisans (des brocs de corporation, des brocs de maître), pour que, plus tard, à la fin du XVIII^{e} siècle, on les rencontre dans les tavernes et dans les auberges mais aussi à la campagne.

Il est, également, intéressant à voir à propos de la tradition technique et de l'inertie technique, comment on peut distinguer un fonds traditionnel qui signifie une certaine continuité morphologique par l'identification de certaines identités morphologiques rencontrées dans la céramique; nous faisons allusion, par exemple, aux cruchons qui, par la silhouette de la forme et implicitement, par le type morphologique, indiquent des similitudes avec les cruchons en verre.

Les recherches sur le verre de Transylvanie du point de vue stylistique bénéficie dans ce livre de la réalisation d'un catalogue structuré selon des critères chronologiques et typologiques, avec une description analytique de certaines pièces identifiées comme avoir été produites en Transylvanie au XVII^{e} et au XVIII^{e} siècles. De même, il faut souligner la présentation des noms des verriers consignés dans des documents d'époque, pour indiquer leur provenance. Ces verriers, autochtones ou venus de l'Europe centrale, prouvent que l'art du verre est un art migratoire, jouissant de possibilités infinies de circuler sur des zones étendues, car on sait qu'il y avait la tradition, respectée jusqu'au XX^{e} siècle, que des familles entières se déplacent, sur contrat, de leur lieu d'origine, à des ateliers de verrerie qui les sollicitent.

Nous signalons, comme un sujet de grand intérêt à propos des manifestations artistiques du verre plat de Transylvanie, l'existence des icônes sur verre qui expliquent les débuts de cet artisanat par le fonctionnement des verreries de Transylvanie, aspect relevant dans la fréquence et la datation des icônes de Transylvanie. C'est un modèle d'adaptation aux réalités religieuses de

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Transylvanie par la transformation de l'imagerie catholique de l'Europe centrale en l'imagerie orthodoxe de tradition byzantine. La présence des icônes sur bois a soutenu la prolifération des icônes sur verre qui sont devenues l'objet d'un commerce intense sur les marchés de Transylvanie, surtout à partir de la deuxième moitié du XVIII[e] siècle, période d'oppression pour les Roumains orthodoxes dans le mouvement dirigé pour les faire passer au catholicisme promu par la Cour de Vienne. Dans la région de Olt, la destruction des églises roumaines a eu comme conséquence le développement de la peinture d'icônes sur verre et la constitution de centres renommés de peintres d'icônes comme Savu Moga ou Matei Tâmforea, pas par hasard originaires de Sus et Cârţişoara où justement les verreries ont fonctionné.

Le commerce du verre, qu'il s'agisse du verre plat destiné aux vitres ou d'autre type d'objets utilitaires, montre comment on le transportait, quels étaient les moyens, d'habitude par char, qui faisait ce commerce, les verriers ou il y avait des négociants ou d'autre intermédiaires, s'il y avait des routes commerciales connues pourvues de centres de vente, certaines échoppes et le prix de la marchandise. Cet aspect de la commercialisation du verre de Transylvanie vient confirmer la viabilité de ces ateliers qui fournissaient certaines régions de cette zone est-européenne.

RÉFÉRENCES:

Bergel, Reinhard 1978, 1980, 1986. *Rosenau, ein Heimatbuch*, vol. I-III, Gundelsheim.
Blau, Josef 1954,I; 1956, II. *Die Glasmacher in Bohmen und Bayerwald* dans "Volkkunde und Kulturgeschichte", Regensburg, München.
Borsos, Bela 1963. *Die Glaskunst im alten Ungarn*, Corvina, Budapest.
Braudel, Fernand 1971. *Istorie şi sociologie (Histoire et sociologie)* dans "Sociologie franceză contemporană", Bucureşti, Editura Politică.
— 1978. *Ecrits sur l' histoire*, Paris, Flammarion.
— 1984. *Structurile cotidianului (Les structures du quotidien)*, vol.I-II, Bucureşti, Meridiane.
— 1985. *Jocurile schimbului (Les jeux d'échange)* vol. I-II, Bucureşti, Meridiane.
— 1989. *Timpul lumii (Le Temps du monde),* vol. II, Bucureşti, Meridiane.
Bunta, Magdalena et **Imre**, Katona 1983.*Az erdelyi üvégmüvesség a szazad forduloig*, Bucureşti, Kriterion.
Carpov, Maria 1986. *Jacques le Goff şi faţa neştiută a Evului Mediu (Jacques le Goff et le visage inconnu du Moyen Âge),* étude introductive au livre de Jacques le Goff, *Pentru un alt Ev Mediu (Pour un autre Moyen Âge)*, vol. I, Bucureşti, Meridiane.
Chaunu, Pierre 1971. *La civilisation de l'Europe des Lumières*, t. Ier, Paris.
— 1986. *Civilizaţia Europei în Secolul Luminilor (La Civilisation de l'Europe au siècle des Lumières)*, vol. I-II, Bucureşti, Meridiane.
— 1989. *Civilizaţia Europei clasice (La Civilisation de l'Europe classique)*, vol.I-III, Bucureşti, Meridiane.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

***Constituţiile* 1997**. *Constituţiile Aprobate ale Transilvaniei* (1653) *(Les constitutions approuvées de la Transylvanie – 1653)*, Cluj-Napoca, Dacia.
Delumeau, Jean 1986. *Frica in Occident (sec. XIV – XVIII). O cetate asediată (La Peur en Occident – XIV-XVIII siècles. Une cité assiégée),* vol. I-II, Bucureşti, Meridiane.
Drahotova, Olga 1970. *Le verre de Bohème*.
Dreier, Franz Adrian 1989. *Venezianische Gläser und "Façon de Venise*", Dietrich Reimer Verlag, Berlin.
Duby, George 1962. *L'économie rurale et la vie de campagne dans l'Occident médiéval*, *France, Angleterre, Empire, IX^e – XV^e siècles*. *Essai de synthèse et perspectives de recherche*, vol. I, Paris, Aubier.
Fulga, Ligia; **Beşliu Munteanu** Petre 1997. *Sticla transilvăneană de la Primăria Veche din Sibiu (Le verre de Transylvanie de l'Ancienne Mairie de Sibiu)* dans "Buletinul Comisiei Monumentelor Istorice", anul VIII, nr. 1-4, Bucureşti.
Fulga, Ligia 1997. *Sticla transilvăneană, sec. XVII- XIX (Le verre de Transylvanie – XVII^e-XIX^e siècles),* Braşov.
Gimpel, Jean 1983. *Revoluţia industrială în Evul Mediu (La révolution industrielle au Moyen Âge),* Bucureşti, Meridiane.
le Goff, Jacques 1970. *Civilizaţia Occidentului medieval (La Civilisation de l'Occident médieval),* Bucureşti.
— 1986. *Pentru un alt Ev Mediu (Pour un autre Moyen Âge),* vol. I-II, Bucureşti, Meridiane.
Goldenberg, Samuel 1959. *Clujul în sec. al XVI-lea (Cluj au XVI^e siècle),* Bucureşti.
Göllner, Carol 1973. *Câteva referiri la dezvoltarea manufacturilor din Transilvania în anii 1760-1780 (Quelques références sur le développement des manufactures de la Transylvanie durant 1760-1780)* dans la revue "Studii, Revistă de Istorie", t.26, nr. 2.
Gyurky, H. Katalyn 1984. *Glastypen aus dem 14. Jh. im archeologischen Fundmaterial von Buda* dans "Budapest Regisegei", XXVI, Budapest.
Haase, Gisella 1988. *Sachsisches Glas*, Leipzig.
Hoffmann, Herbert 1970. *Contribuţii la studiul glăjăriilor din sud-estul Transilvaniei (Contributions á l'étude des 'glăjari' du sud-est de la Transylvanie)* dans "Aluta", Sf. Gheorghe.
Ilea, Ana 1991. *Industria manufacturieră în Comitatul Bihor în sec. al XVIII-lea (Industrie des manufactures du Département Bihor au XVIII^e siècle)* dans "Crisia", XXI, Oradea.
Imreh, Ştefan 1955. *Despre începuturile industriei capitaliste în Transilvania în prima jumătate a sec. al XIX-lea (Sur les débuts de l'industrie capitaliste en Transylvanie dans la première moitié du XIX^e siècle).*
Iorga, Nicolae 1906. *Negoţul si mestesugurile în trecutul românesc (Le Négoce et les métiers au passé roumain).*
Kieslinger, Alois 1978. *Altes Steierisches Glas.*
Lander, Gustav 1930. *Rosenau, ein Heimatbuch*, Râşnov
Leroi-Gourhan, André 1945. *Milieu et technique* (*Evolution et technique).*
— 1935-1970. *Ethnologie et préhistoire*. *Le fils du temps*. *Problèmes des rapports anciens entre l'Asie et l'Amérique*.
— 1971. *L'homme et la matière,* Paris, Editions Albin Michel.

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Lévi-Strauss, Claude 1978. *Antropologia structurală (L'anthropologie structurale),* Bucureşti.
Lipp, Franz Carl 1974. *Bemalte Gläser*, Verlag Georg D. W. Callwey, München.
Manolescu, Radu 1965. *Comerţul Ţării Româneşti şi Moldovei cu Braşovul (sec. XIV – XVI) (Le commerce de la Valachie et de la Moldavie avec Braşov – XIV^e^-XVI^e^ siècles)*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică.
Meteş, Ştefan 1920. *Relaţiile comerciale ale Ţărilor Românesti cu Ardealul până în veacul al XVIII-lea (Les relations commerciales des Pays Roumains avec Ardeal jusqu'au XVIII^e^ siècle)*, Sighişoara.
— 1935. *Situaţia economică a românilor din Tara Făgăraşului (La situation économique des Roumains du Pays de Făgăraş),* vol. I, Cluj.
Moraru, Modest 1986. Postface à Jean Delumeau, *Frica în Occident (sec. XIV-XVIII). O cetate asediată (La Peur en Occident – XIV^e^-XVIII^e^ siècles. Une cité assiégée),* Bucureşti, Meridiane.
Olteanu, Ştefan; **Şerban**, Constantin 1969. *Mesteşugurile din Ţara Românească şi Moldova în Evul Mediu (Les métiers de la Valachie et de la Moldavie au Moyen Âge),* Bucureşti.
Pascu Ioan F.1994. *Un martor pentru debutul şi evolutia urbanisticii şi culturii materiale medievale în cetatea Sighişoara – Casa cu Cerb (Un témoin pour le début et l'évolution de l'urbanisme et de la culture matérielle médievale dans la Cité de Sighişoara – "La Maison au Cerf")* dans la revue "Studii de Istorie a Transilvaniei", Cluj.
Pascu, Ştefan 1954. *Meşteşugurile în Transilvania până în sec. al. XVI-lea (Les métiers en Transylvanie jusqu'au XVI^e^ siècle)*, Bucureşti.
— 1986. *Voievodatul Transilvaniei(Le royaume de la Transylvanie),* vol. 3, Cluj-Napoca, Dacia.
Paturi, Felix 1988. *Die Geschichte vom Glas*, Stuttgart.
Pittrof, Kurt 1989. *Bohmisches Glas im Panorama der Jahrhunderte*, Oldenbourg Verlag, München.
Porumb, Marius 1981. *Pictura românească din Transilvania, sec. al XIV-XVII-lea(La peinture roumaine de Transylvanie aux XIV^e^-XVII^e^ siècle),* vol. I, Cluj-Napoca, Dacia.
— 1991. *800 de ani – Biserica Germanilor din Transilvania (800 d'années - L'Eglise des Allemands de Transylvanie),* Wort und Welt, Thauer bei Innsbruck
Prodan, David 1976. *Urbariile Ţării Făgăraşului*, 2 vol., Bucureşti, Editura Academiei.
— 1979. *Răscoala lui Horea (L'Emeute de Horia),* Bucureşti.
— 1986. *Iobăgia în Transilvania în sec. al XVII-lea (Le servage en Transylvanie au XVI^e^ siècle),* vol. I-II, Bucureşti.
— 1989. *Problema iobăgiei în Transilvania 1700-1848 (Le Problème du servage en Transylvanie entre 1700-1848),* Bucureşti.
Richter, Gisella 1992. *Siebenburgische Flugelaltare,* Wort und Welt, Thauer bei Innsbruck.
Ruckert, Rainer 1982. *Die Glassammlung des Bayerischen Nationalmuseum*, München
Rusu, Adrian 1997. Etude introductive dans la revue "Mediaevalia Transilvanica", vol. I-II.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

— 1998. *Gotic şi Renaştere la Vinţu de Jos (Gothique et Renaissance à Vinţu de Jos),* Cluj-Napoca-Satu Mare.
Rusu, Cosmin C. 1998. *Iluminatul artificial în Evul Mediu din Transilvania, sec. XI-XVI (L'illumination artificielle de la Transylvanie au Moyen Âge – XI^e^-XVI^e^ siècles)* dans la revue "Mediaevalia Transilvanica", tom 2, nr. 1.
Schuster, Friedrich 1980. *Das Lachen des Topfers*, în "Die Woche", nr. 671, 24 oct.
Sebestyen, Gh. 1963. *Arhitectura Renasterii în Transilvania (l'Architecture de la Renaissance en Transylvanie)*, Bucureşti, Editura Academiei.
Sigerus, Emil 1930. *Cronica oraşului Sibiu (La chronique de la ville Sibiu).*
Simionescu Paul 1983. *Etnoistoria – convergenţă interdisciplinară (L'ethnohistoire – convergence interdisciplinaire)*, Bucureşti, Editura Academiei.
Surdu, Bujor 1964. *Contribuţii la problema naşterii manufacturilor din Transilvania în sec. al XVIII-lea (Contributions au problème de l'apparition des manufactures de la Transylvanie au XVIII^e^ siècle)* dans "Anuarul Institutului de Istorie", Cluj, VII.
Ştefănescu, Barbu 1995. *Tehnica agricolă şi ritm de muncă în gospodăria ţărănească din Crişana (sec. XVIII-înc. sec. XIX*) *(La technique agricole et le rythme de travail dans le ménage paysan de Crişana – XVIII^e^ début du XIX^e^ siècles),* Oradea.
Tratatul 1964. *Tratatul de istorie a României* (colectiv) *(Le Traité d'histoire de la Roumanie – volume collectif)*, vol. 3, Bucureşti, Editura Academiei.
Varga, Vera 1989. *Regi magyar uveg*, Nepromuveszeti Kiado.
Verre 1974 = *Verre médieval aux Balkans (X^e^ – XV^e^ siècle).* Recueil des travaux de la conférence internationale, Belgrad, 24-26 avril.
Wallerstein, Immanuel 1993. *Sistemul mondial modern (Mercantilism şi consolidarea economiei mondiale europene 1600-1750)*, vol. I –IV *(Le système mondial modern. Le mercantilisme et le renforcement de l'économie mondiale européenne),* Bucureşti, Meridiane.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Updating Life Stories in Romanian Ethnology

IOANA-RUXANDRA FRUNTELATĂ

A life story is *"the narrator's account of his/ her life. It is a means by which the narrator tells others his/ her sense of self, explaining who he/ she is and how he/ she got that way"* (Kamat 1999:1).

Besides "life story", other frequent terms used to name it are "life history", "personal account", "oral recollection" and "autobiography".

The life story method (ethno-biographical method or autobiographical method) consists in recording life stories and using them to study the culture of a group or of an individual. Besides other disciplines like psychology, history, sociology, linguistics (especially dialectology and pragmatics), it is applied in anthropology, ethnology and some interdisciplinary fields such as sociolinguistics or linguistic anthropology.

Aiming at a better comprehension of the inner causal network that generates cultural patterns, anthropology shifted from the methods of natural sciences to those of social sciences around the beginning of the 20th century. As a reaction to biological classifications or demographic statistics, cultural anthropologists focused on the study of group mentality, imagery and behaviour. Nevertheless, we have to take into consideration that German ethnologists developed an interest towards the psychological benefits of folk tradition as early as the 19th century.

The well-known ethnopsychological trend set up by Steinthal and Lazarus would influence first line Romanian folklore scholars such as B.P. Haşdeu and Ovid Densuşianu, whose modern concept on the object of folklore directed contemporary national research in that field (Haşdeu 1979 (1879):74-75; Densuşianu 1910).

As different from ethnopsychologists, cultural anthropologists search for the inner profile of their target groups not by analysing their oral standardized tradition (customs, ritual practice, folk art and literature) but rather by looking into the spontaneous reactions of the members of a group towards their defining cultural coordinates. In that respect, anthropology prefers cultural processes to cultural products as the mechanism of meaning building in a different culture is thought to be the key for reaching the authentic comprehensive perspective upon that radically distinct culture. Thus, the subjective perception of one's own life gains scientific value for anthropologists.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Up to a certain point, life stories as both research object and research method play in the ethnological sciences the role that Immanuel Kant's critical theory had in the shaping of modern philosophy. Scholars take in the fact that world is not an object in itself but an object of human perception. Things cannot be known outside our mental representations, so each individual acknowledges the universe as an image revolving around him or her. Man is his own sun.

The mentioning of the sun in Kant's discourse may show a symbolic connection to the first famous anthropological work based on a life story: *"Sun Chief. The Autobiography of a Hopi Indian"*.

Don C. Talayesva's autobiography published in 1941 made researchers realise that their own studies of exotic cultures had been lacking the insider's view. Recording and describing facts of a culture does not provide data of the way that particular culture functions. The autobiographical document enables us to perceive "the inner harmony" of the indigenous culture, cathartically bridging the gap generated by differences[1].

Although Don C. Talayesva's *Sun Chief* is considered the first representative autobiographical work in anthropology, the research in that field dates back to 1918-1920, when W. I. Thomas and F. Znaniecki published a book called *The Polish Peasant in Europe and America*. It was followed by Radin's *Crushing Thunder. The Autobiography of an American Indian* (1926), both studies using life stories in order to explain social processes like the integration into the American society (Géraud *et alii*. 2001:39).

The psychological and linguistic interest in life stories can be traced even earlier: Freud's psychoanalytical individual case studies were based on the therapeutic value of narratives about the self (1910-1911) and dialectologists recorded personal accounts as samples of the spoken language of different groups. An illustrative example is the Romanian dialectal anthology *Graiul nostru. Texte din toate părţile locuite de români* (1906-1908), a result of a few years of linguistic field research conducted by O. Densuşianu, I. A. Candrea and Th. Speranţia, containing several transcriptions of oral recollections.

The change of cultural paradigm that favours a scientific approach to life stories is also reflected by social sciences. The holistic sociology (mainly concerned with institutions) is gradually replaced by an atomizing sociology, focusing primarily upon the individual. The latter is more meaningful to the individual-oriented Western life view.

The sixth and seventh decades of the 20th century bring to the front personal narratives as part of folklore studies (Fruntelată 1999:86). At the beginning of the 1970's, the biographical method is also highly valued, especially in France. The new appeal of life stories can be explained by the issuing of the interaction

[1] Lévi-Strauss 1940-1948 apud Géraud et co 2001:48.

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

theory in sociology, by the large audience of literary biographies and as a reaction to social, economic and cultural changes. According to J. Poirier, these changes had as consequence the cessation of oral knowledge transmission, determining a loss of reference-points that explained the rise in demand of personal documents (Géraud *et alii* 2001:40).

At the same time, factual sciences such as history prove to be biased, as they are manipulating reality by omissions, rearrangement and ideological interpretation of events. As a reaction, the public demand for memoirs, recollections, autobiographies and biographies increases. Somehow, people feel that subjective reality is at least as truthful as objective theories. A multifaceted perception of time is preparing the post-modern *Weltanschaaung*, having relativity as its key concept.

Whereas they can concede to the marginal inclusion of life stories into their fields of study, humanities scholars criticise the enthusiasm of some representatives of the "new wave' towards life stories as a research method.

Reviewing the article of C. Kluckhohn on *The Personal Document in Anthropological Sciences*, Claude Lévi-Strauss concludes that:

As far as we are concerned, we are convinced that social facts should be studied as things. By reducing some of these "things" to experiences, individual documents cannot persuade us that the scientific study should settle at the level of experience. They only prove that the so-called "things" incautiously idealized by some scholars are still part of a phenomenon and that the real object is still beyond that. These documents allow a critique of the object but do not touch it (Lévi-Strauss 1940-1948 apud Géraud *et alii* 2001:49; my translation IRF).

Jean Copans believes that autobiography can only be used as a method in the final stage of the investigation, serving, if necessary, to check the previous study of a society by classical methods (Géraud *et alii* 2001:49).

Comparing the advantages and disadvantages of autobiography as ethnological method, F. Morin lists several flaws. Firstly, life stories are result of a dialogue involving the ethnologist as well as the storyteller so it is difficult to achieve an objective scientific rigour by investing them with methodological status. Secondly, life stories are fictional up to a point, as the author tries to justify himself /herself through narrative. Finally, it is difficult to compare life stories as they have different values and meanings, depending on each case (Géraud *et alii* 2001:51).

J. Poirier utters a similar warning when outlining the traits of the ethno-biographical investigation: *"At the same time, the researcher would use classical checking through historical sources and archives. Nevertheless, in spite of this precaution, the biographical story can elope checking, as some*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

recorded accounts happen to be unique" (Géraud *et alii* 2001:44; my translation IRF).

By its nature, the life story method only provides samples of a cultural system and there is no way of knowing whether those particular samples encapsulate the coherence of the whole pattern or not. The ethnologist has to develop a procedure of tracing the samples back to the system and this task can be completed honestly only if he or she also resorts to classical field research methods, as Poirier says. The process of restoring the model of a group's culture starting from a small part might be compared to the work of an archaeologist who has a tiny shard and is trying to recompose an ancient vase. The shard does not transmit all the characteristics of the vase, such as shape, colour and dimension. It just communicates a few elements that help the scholar recognize a previously assimilated cultural code. Only if all the parts of the vase were unearthed would the archaeologist be able to assemble back the vase without any additional piece of information.

In practice, the situation described above is highly improbable. We cannot use life stories as a single research method because we would never know which part of our cultural puzzle is missing.

However, the "ethno-biographical method" proves its validity in contemporary field research, as today's storytellers tend to modify their repertories to include more and more personal narratives. Besides folklore prose researchers who are interested in such narratives as folk literature, ethnographers and ethnologists have to "absorb" more than once extended life stories in order to find out the specialized information they need. Gradually, they have come to regard the interviewee's voiced recollections as a slow but surprisingly well equipped vehicle to their target culture.

The advantages of the life story method underline its appropriateness to explain the complex relationship between the individual and his/ her cultural background. To be specific, autobiographical documents constitute a way of checking and improving the ethnographical investigation; a direct, intuitive connection mode to the "style" of each culture; an outline of individual status categories and social hierarchy; a source in the study of the procedures and mechanisms by which an individual acquires his/ her group culture (Géraud *et alii* 2001:48-49). D. Bertaux sharply points out the fact that scholars should value autobiographies as they render human experience and scientists can no longer disregard the cognitive value of human experience (Géraud *et alii* 2001:50).

The debates around life stories as anthropological and ethnological method are also reflected with some particular aspects in Romanian ethnology.

Following the trend of informants' monographs, Tony Brill writes a study on a charismatic folk storyteller, trying to unfold the complex relationship between the subject's life and her narrative skill. Sânziana Ilona is an old

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

woman living in a village in the western part of Romania around the middle of the 20th century. Tony Brill analyses the reciprocal influences of life upon stories and stories upon life in Ilona's case. She remarks that *"Life is included in her stories to such an extent that the fantastic level seems to be a poetical background on which real life is embroidered"* (Brill 1967:207, my translation IRF). The storyteller proves she has woven the fantastic elements of her fairytale repertory into her real life, *"using fairy tales procedures in her daily actions, relating stories to reality, assessing present life according to fairytale rules and trying to solve practical life problems by resorting to examples from tales"* (Brill 1967:222, my translation IRF).

Brill's study does not record Ilona's life story but selects of her informant's biography the facts that are relevant for her traditional role as the storyteller of the community. The conclusions regarding the interaction of life and fiction in a folk performer's mentality are most interesting as Brill exemplifies the impact of the individual's experience on her group culture.

At the same time, we should notice that Brill's informant has a special position among tradition bearers in her village and it's her particular gift as storyteller that accounts for the inclusion of autobiographical elements into the circuit of narratives within the community. Hence, the life story method works in ethnology if we know how to pick our subjects.

Narcisa Ştiucă uses the life story method precisely in that way. Aiming to find "patterns of experience, conscience and thought" that people of a northern village can formulate with respect to a historical sequence, the Romanian ethnologist selects her informants carefully, presenting in her book only the culturally representative life accounts (Ştiucă 2000:11). Narcisa Ştiucă brings forth the fragments of interviews that contribute to a coherent discourse, actively "building up" the research story to include the recorded life stories. Meaningfully entitled *Disloyal Transcriptions*, Narcisa Ştiucă's study stands mainly as an example of the contemporary ethnologist's awareness of the potential and limits of field research. Allowing her interviewees to tell her the stories they *want* to tell, N. Ştiucă tries to minimize the scientific research frame. She even repays the informants with her own stories, noticing that they expect "the outsider" to offer some honest confession in exchange for their life accounts (Ştiucă 2000:19). As free of conventions as the research may seem to develop, it is actually thoroughly documented in the classical way. The image of Fundătura village that results out of the "disloyal transcriptions" is also trustworthy because it is polished by the author's years of experience in field research and because its experimental quality is stated from the beginning.

We encounter the same type of ethnological discourse in Corina Mihăescu's book on Slătioara, a southern Romanian village, one of the folk pottery centres in the country. "The Book of Slătioara" concludes an extended ethnographical research, the author "writing the field' subjectively after she has

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

studied it through consecrated methods, following Copans' suggestion. Thus, Corina Mihăescu reaches a "double experience", that of self-knowing and of knowing the others (Mihăescu 2002:8). She lets the potters tell stories about their craft and then listens to their life stories, applying the interview method when it is required. In "The Book of Slătioara", the life story method is permanently complemented by ethnographical data, aiming more at enriching the spiritual profile of the studied community than at revealing the folk culture's dynamics, as in N. Ştiucă's ethnological experiment. At the same time, the book brings forth the ethical issue of field research, as the author feels she "owes" the inhabitants of the Romanian village a more accurate image of their world than that available by classical investigation.

The individual-oriented ethnological research is theoretically refined in Otilia Hedeşan's book challengingly entitled *Folklore. What do we do with it?*. The author transcripts an ethnographical interview taken by one of her former professors (Vasile Tudor Creţu) to a 75-year-old woman from a western Romanian village. While putting down the words of the interviewee, Otilia Hedeşan finds out that the old woman, who had passed away at the time of the transcription, had an outstanding personality. She feels that the woman's life story would have been more interesting to ethnologists than the information required by the structure of the interview.

Why did Vasile Creţu cut off his interviewee's answers so frequently? Why didn't he have the patience to follow the story of the woman in front of him? Why was he so interested in the customs ethnography, trying to learn things that he had already known, instead of listening to the point of view of one of the few peasants who had succeeded in surpassing their oral culture's textual stage and building some kind of metatext on the organisation and functions of that culture?' (Hedeşan 2001:71 my translation IRF).

These questions determine the author to try to learn more about the old woman affectionately called "baba Ruţa" (an approximate English equivalent of that name would be "old little Mary"). That is why she looks for the woman's grandson eighteen years after the recording of Vasile Creţu's interview and talks him into speaking about his grandmother. The experiment brings in the issue of the biographical story, a genre that successfully complements the autobiographical method. Listening to the old woman's relative, Otilia Hedeşan can make a better analysis of the story told by "baba Ruţa" herself. She can distinguish facts from subjective representations of events and develop a study on *"the way in which the individual belonging to a traditional community relates himself/ herself to his/ her own cultural community"* (Hedeşan 2001:100). As the old woman adjusts her perception of the world to fit in

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

traditional patterns, her memory can be considered a mirroring part of the group's memory (Hedeşan 2001:127).

Baba Ruța is thus a "commentator" of her traditional culture. Investigating the way of communicating memory within traditional societies, Sanda Golopenția sets up a typology of informants. According to the way they "administer" collective memory, informants can be "deliverers, witnesses, creators and commentators" (Golopenția 2001:43). "Deliverers" are performers who repeat cultural elements without modifying them. "Witnesses" are not "actors" on the cultural stage but attentive observers of their environment, being able to describe exactly various cultural facts. "Creators" actively assimilate their own culture and respond to it by creating folklore. Finally, "commentators" are able to develop a theory on the system of their own culture, relating themselves critically to it. They are interpreters of their cultural background, regarding it from a conscious distance. Somehow, commentators act like "insider ethnologists" toward traditional culture, whereas witnesses are more like "insider ethnographers". Interested in the mechanisms of memory from an anthropological and pragmatic perspective, Sanda Golopenția distinguishes between the "overt memory" and the "covert memory" of a group. The latter is more interesting to an anthropologist, as it treasures the effect of social practice upon group sensibility (Golopenția 2001:41).

The author suggests several useful steps in the study of collective memory: description by interviewing relatively "transparent" informants, such as deliverers and witnesses; study of the synthesis achieved by creators through co-articulating the collective memories of family, marginal and dominant groups; and study of the analysis and integration (manipulation) of local memory data according to the local set of rules. The last step can be completed by interpreting the commentators' symbolic activity (Golopenția 2001:46-47). Sanda Golopenția also defines the concept of "intermemory" which is that side of memory that is actively involved in communication, "the most dynamic aspect of collective memory" (Golopenția 2001:48).

Life stories can also be defined as sequences of memory operating through language and culture structures. Interdisciplinary approaches like Golopenția's aim to determine what elements in the flow of someone's memory will be activated in life stories. The network of social relationships overlaps the conversational patterns and other cultural elements that influence both the "overt" and the "covert" memory of a community's member. *The reportability of a given event or sequence of events is not fixed; it depends not only on the nature of the events, but on the relation of the speaker and addressee(s), the amount of time that has passed between the event and the telling of the story, and the personal skills of the speaker as narrator* (Linde 1993:22 apud Herman 1996:175).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Therefore, personal narrative researchers should take into consideration numerous and various factors that affect the process of converting human memory to stories. The way out of the labyrinth could be the detection of a "coherence system" on which narratives are built (Linde 1993:163 apud Herman 1996:178). In the case of the traditional community storytellers, the most relevant coherence system is provided by the mythical background that constitutes the "blueprint" of the group's cultural patterns at the levels of mentality and expression. By comparing the structure of life stories to that of fairy tales or legends, ethnologists are able to study the degree to which today's narrators preserve tradition and assimilate more recent cultural influences.

By contrast to the ethnologists mainly interested in the metamorphoses of group culture, Romanian anthropologists focus on the individual response to the cultural environment. *Lumi în destine*, a book on the oral history of Banat county in the early 20th century, gathers life accounts of people of approximately the same age who share the same "objective" history. The different shaping of the same events by the storytellers proves Maurice Halbwachs' point that memory is "selective and it is "getting rebuilt" according to the "social frames" of the present" (apud Vultur 2000:334). Smaranda Vultur, the coordinator of the volume, is concerned with memory as form of identity building, following similar previous anthropological studies like Anca Hartular's collection of interviews with Romanian immigrants in the United States. Moreover, S. Vultur stresses the importance of "the narrative character of the life story" against a simple personal account. By means of narrative patterns, storytellers are able to confer meaning to reality retrospectively (Vultur 2000:337). At the same time, self identity is built on the basis of group identity, as *"The feeling of belonging is a source of restoring one's identity and it is comforting and stimulating to a person who accounts for his/ her family and thus for himself/ herself"* (Vultur 2000:365; my translation IRF).

Irrespective of the approach they use, finally we notice that Romanian scholars reach similar conclusions about the relevance of life stories to the study of culture. However, life stories are used by ethnologists such as Corina Mihăescu, Narcisa Ştiucă or Otilia Hedeşan with the focus being on the role of the informant in the community as a tradition bearer. Anthropologists like Smaranda Vultur and Sanda Golopenția research life stories as part of the process of building individual identity by including cultural interactions into one's personal experience.

Both approaches - ethnological an anthropological - do not value life stories for their content but for the contextual inferences that they allow. Oral autobiographies are primarily a means of investigating group or individual cultures.

Nevertheless, ethnologists and anthropologists alike have come to realize that only those life stories that have a certain narrative quality are relevant to

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

analysis. As narrative patterns are linked to cognitive processes in traditional communities, it is only reasonable to select accomplished life stories for our study. Simple life accounts can be used too as ethnological, ethnographical or anthropological informative documents but they provide no indication on the functioning of traditional cultures.

The operation of choosing the relevant pieces to the life story method can compromise the "rigour" of research, as selection and editing of life stories is inherently subjective. We could prevent that by using narrative folklore and philology tools. Jeff Todd's distinction between life history (a record of events presumed accurate) and life story (more fictitious record, focusing on personality and dramatic events) proves its utility to the selection of relevant materials (apud Brunvand 1986:186).

The authenticity of the ethnological text resulted out of the researcher's selection has also been questioned as the text renders a subjective perception of the field. At this point, the ethnologist's thorough documentation is crucial as he or she decides about the limits of the text according to previous processing of the information on the target community. Only by having assimilated an overall picture of that community does the ethnologist have the competence to look into the text for historical, mentality or other types of motivations that account for the changing of the group's culture.

Following the selection and delimitation of materials, an assessment of life stories' functions will help researchers to make full use of the ethno-biographical method. For life storytellers do not communicate "out of mode" but they adjust their narratives to match the expectations of listeners. A life story for the insiders will be shaped as a folk narrative while a life story for the outsiders will tend to follow the structure of the interview and to explain extensively the cultural elements that are considered unknown to "the stranger".

The identity function of life stories accounts for the process of converting reality to fiction in autobiographical narratives. The narrator becomes a character, frequently "putting on a mask" of the traditional hero. A coherence system is sought at the cost of sacrificing objective historical truth. In most cases, fictitious life versions are means of integrating individuals into their groups or of asserting a central position, which is actually denied for them by the community.

It depends on the researcher's skill to recognize "justifying life stories" and "integration life stories" or "insider life stories" and "outsider life stories". According to their function, life stories provide differentiated insight of the studied culture.

The life story method proves its validity to the Romanian contemporary ethnological field, acknowledging the interactional framework of today's traditional culture. At the same time, it sets new premises for reviewing theoretical issues such as authenticity or "history and histories" of a traditional

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

group. It values subjective perception as starting point in comprehending culture, making ethnological research more "human".

To what extent should we practice the life story method in ethnology? How much should we de-construct field reality in order to get to its cultural essence? How far can we go into neglecting the researcher's subjective interference in the object of his/ her study?

The gravity of the questions above has made ethnologists wary of the life story method. We have to conceive a general model that applies to or at least explains most of the particular occurrences in a cultural system. That is why it is certain that we cannot reduce ethnological research to collecting and interpreting life stories. But it is as certain that the results achieved by the life story method recommend it as a critical stage in any ethnological investigation.

REFERENCES :

Brill, Tony 1967. *O povestitoare din Haţeg: fantezie şi realitate în basmele şi viaţa povestitoarei Sânziana Ilona* (*A Little Story from Haţeg: Phantasy and Reality in the Fairy-tales and Life of the Story-teller Sânziana Ilona*) in "Studii de folclor şi literatură", Bucureşti, Editura pentru Literatură.

Brunvand, Ian Harold 1986. *The Study of American Folklore. An Introduction*, New York-London, W.W. Norton & Company.

Densuşianu, Ovid 1910. *Folklorul. Cum trebuie înţeles. Viaţa nouă (Folklore. How it Should Be Understood).*

Fruntelată, Ioana-Ruxandra 1999. *Naraţiunile personale-problematica definirii (Personal Narratives – The Issue of Definig)* in "Studii şi comunicări de etnologie", t. XIII, serie nouă, Sibiu, Imago.

Géraud, Marie Odile, Olivier **Leservoisier**, Richard **Pottier** 2001. *Noţiunile-cheie ale etnologiei, Analize şi texte* (Key Notions of Ethnology. Analyses and Texts), Iaşi, Polirom.

Golopenţia, Sanda 2001. *Intermemoria - Studii de pragmatică şi antropologie (Intermemory. Pragmatics and Anthropology Studies)*, Cluj-Napoca, Dacia.

Haşdeu, Bogdan Petriceicu 1979 (1879). *Ochire asupra cărţilor poporane* in "Studii de folclor" *(A View on Folk Books)*, Cluj-Napoca, Dacia.

Hartular, Anca 1996. *"Merem la America?' - începuturile comunităţii româneşti în America (Go We to America? - The Beginning of the Romanian Community in America)*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române.

Hedeşan, Otilia 2001. *Folclorul.Ce facem cu el? (Folklore. What Shall We Do About It?)*, Timişoara, Editura Unversităţii de Vest.

Herman, David 1996. *Life Stories: The Creation of Coherence*, Style 30.

Kamat, Vinay 1999. *The Life History in Anthropology*, Emory University, Department of Anthropology.

Mihăescu, Corina 2002. *Cartea Slătioarei - pagini de mărturisiri şi consideraţii etnologice (The Slătioara Book. – Pages of Confessions and Ethnologic*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Considerations), Bucureşti, Fundația Națională pentru Civilizație Rurală "Nişte Țărani".
Ştiucă, Narcisa Alexandra 2000. *Transcrieri infidele - file din istoria orală a unui sat (Unfaithful Transcriptions – Pages of the Oral History of a Village)*, Bacău, Corgal Press.
Vultur, Smaranda (coordinator) 2000. *Lumi în destine - memoria generațiilor de început de secol din Banat (Worlds in Destinies – The Memory of the Generations of the Beginning of the Century in Banat)* Bucureşti, Nemira.

The Social Dimensions of the Folkloric Text in the Post War Totalitarianism

ANCA STERE

The folkloric creation is influenced by the context in which it is created, transmitted and performed. Each performing situation, its constitutive elements – the time and the place, the performers, the objects used, etc – may be reflected by the text. Each performance of a folkloric item, in general and of a literary text, in particular, is related to the wide context of the popular culture, considered in a certain historical period with its social and economic aspects. In this respect we approach the folkloric text produced in the early years of the communist regime in Romania mainly considering the period when the collective farms (Gospodăriile Agricole de Producţie) were imposed and organized. This paper intends to grasp the mechanisms used by the communist power in order to shape the folkloric creation process, which selected and reflected in the so-called "folkloric texts with contemporary themes"[1] certain fragments from the social and historical reality, and also to trace the way the social realities are revaluated and signified by the text. We consider it important to summarize the main social and political events, which led to the socialist change of the Romanian villages, by imposing collectivization.

In the study *The Collectivization of Agriculture in Romania, 1949-1962,* Octavian Roske elaborates the chronology of collectivization, considered on four action levels:

the area of the political decision reflected in the speech or in the directives; the evolution of the juridical and administrative mechanisms as well as of those mechanisms which controlled the process of collectivization; the dynamics of the relations between the collective structures and the capital of the private property in agriculture; the defence reactions generated by the peasant communities against the pressure of collectivization (Roske 1993:146).

The Decree issued on 30th July 1949, concerning the founding of the collective farms, represents the consequence and the continuation of a political

[1] This syntagm strictly refers to the communist period, being specific to those texts created in concordance with the official ideology.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

strategy which began with the article of law promulgated by Petru Groza government (set up on 6th March 1945) concerning the agrarian reform (art. no. 187, in OG 68/23.03.1945). The Decree issued in the summer of 1949 (no. 319) ratified, in its first article, the organization of the collective farms and stipulated, in its second article, the governmental authority which controlled this decision: *"Art. No. II – The collective farms will be founded at the initiative of the Ministry of Agriculture, following the decisions of the Council of Ministers"* (*Agresiunea* 1998:98). In the period between the agrarian reform law and the above mentioned decree, a lot of judicial acts – decisions, stipulations, regulations, statements and decrees – shape the legislative context within which the collective farms are organized, thus changing the existence of the Romanian village.

Ever since 1945 the government began to impose its control on the private agricultural property. This meant the compulsion delivery of the agricultural equipment to the town councils (the Stipulation of the Ministry of Agriculture and of Landed Property, no. 825, in OG 91/19.04.1945)[2] and the grains share (the Decision of the Council of Ministers no. 2339, in OG 161/19.07.1945). In the same year, the Supreme Council of the National Economy is founded, its president being Gh. Gheorghiu-Dej (OG 271/26.10.1945, OG 272/27.11.1945). Three years later, in 1948, when collectivization was a task declaratively assumed by the rest of the party leaders[3], Gh. Gheorghiu-Dej warned, *"with no reason and under no circumstances the peasants should be forced to adopt the form of the collective farms"*[4]. The statement[5] of the communist leader is meant, on the one hand, to face the future possible critics concerning the abuses which took place in the villages, and, on the other hand, to falsify the real situation reflected by many incidents and even peasant uprisings in several counties: Botoşani (in Roma, a village in Botoşani, took place the first conflicts between the peasants and the security troops which used their arms in order to put down the resisting communities), Bihor, Rădăuti, Suceava (in 1949), Ialomița, Vlaşca,

[2] All the data referred to the period of collectivization between 1945 and 1962 (the latter year represent the date when Gh. Gheorghiu-Dej announced that the process of collectivization was completed) are taken from Roske 1993:149-168.

[3] Ana Pauker declared in the newspaper "Universul", no. 229/2.10.1948, that the victory of socialism in Romania is inconceivable without fulfilling the task of collectivization and Teohari Georgescu praised this process in the same newspaper, no. 260/7.11.1948 (*apud* Roske 1993:151).

[4] Gh. Gheorghiu-Dej (1953), *Articole şi cuvântări (Articles and Speeches),* Bucuresti : 231 (*apud* Roske 1993:151).

[5] This statement was followed, in 1951, by a Party's memorandum which warned: "each economical or administrative pressure put on the working peasants in order to force them to enter the collective farm will be severely sanctioned" (The Ministry of Justice - 1956, *Legislația Gospodăriilor Agricole Colective şi a Întovărăşirilor Agricole – The Legislation of Collective Farms and of the Agricultural Associations*, Bucureşti, Editura de Stat pentru Literatură Economică şi Juridică *apud* Roske 1993: 157-158).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Ilfov, Giurgiu (in the case of the uprising in the village Căminesca, the Party activists called four lorries with soldiers who fired at the peasants, after summoning; a dead man and several wounded people were registered then[6]), Gorj (in 1950), Galaţi, Tulcea, Mureş, Gorj, Braşov (in 1958), Bacău, Dolj, Galaţi, Mehedinţi, Olt, Cluj (in 1959), Dâmbovița (in 1962) (*apud* Roske 1993 :152-167).

The process of collectivization implied the classification and categorization of the inhabitants of the Romanian villages (according to the Party's resolution on 3rd –5th March 1949). The first category included the agricultural proletariat, the peasants who had no land and those who worked for the rich (*kulak* was the Russian term often used in Romania, *chiaburi* in Romanian). The second one consisted of poor peasants, those who had no more than 5 ha of land, representing more than 57% of the entire land privately owned. The middle peasants, who covered 60% of the agricultural production of the country, formed the third category. The middle peasants used the labor force of their families, owned from 5 to 20 ha (meaning 34% of the arable land) and would constitute the nucleus of the future collective farms. The fourth category was made up of the rich peasants – the *chiaburi* – the criterion being the fact that they hired the labour force or the agricultural equipment and not the area they owned. The remaining class of the landowners whose properties had been divided and given to the peasants during the reform in 1945 represented the fifth category[7] Decree no. 83/2.03.1949 dealt with what remained from the landowners' properties after the 1945 agrarian reform. Opposition against confiscation of possessions and their hiding brought about a punishment of 5-15 years of hard labour and the seizure of the goods (article no 4) (Roske 1993:151). In the summer of 1950 the party leaders ordered the Agrarian Section to proceed against the "guilty" landowners and to seize their properties[8]. Some local authorities did not maintain this appearance of abiding by the law but confiscated their properties and sent them, together with their families, to the Black Sea – Danube Canal, without any trial (Deletant 2002:108). This way, the social classes were delimited and negatively connoted by the communist regime. Besides the rich peasants and the landowners there were other social categories aimed at: bankers, industrialists, merchants, owners of nationalized buildings and "the other elements of the upper bourgeoisie" (article no 1 of

[6] The archive of the commission for the research of the abuses and for petitions in the Romanian Parliament, File no. 6172/1992 : 2, Bucharest (*apud* Roske 1993:157).

[7] Ghiță Ionescu (1964), *Communism in Romania, 1944-1962,* London, Oxford University Press : 187-189 (*apud* Deletant 2002:106).

[8] Robert Levy, *The <<Right Deviation>> of Ana Pauker,* in "Communist and Post-communist Studies", vol. 28, no 2:244 (*apud* Deletant 2002:108).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Decree 16, concerning the former exploiters, Official Gazette 13/31.01.1951) (Roske 1993:158).

We mentioned these social category, negatively connoted by the Communist Party's policy, and the political events which preceded the declared ending of the collectivization process, in 1962, in order to trace the historical and political background of a certain category of literary texts produced in this epoch, texts which reshaped, thus mystifying, the reality, and which offered a fabricated image in concordance with the requests of the official ideology. *The new popular song*[9] reflects a particular image of the socialist society, namely the one promoted by the party's policy, being focalized on the process of collectivization. But the meaning and the value of the agricultural transformations found in these texts are totally different from the real ones. For example, the official versified structures do not reflect the deportations of those peasants who did not want to join the collective farms or the peasants' rebellions or the Militia's and the Security's abuses. The *new* literary texts gathered in anthologies, which represent the official creation, appeared as a result of a political command having the form of contests (having as purposes the creation, the gathering and the performance of *popular texts)* or imposed by the propaganda brigades, which were organized and functioned in villages. These new forms of poetic manifestation are not the result of a natural creation process within the rural community but represent a way of legitimating the communist leadership through which a mystifying surreality is built, having a propagandistic purpose. These creations did not appear spontaneously but as a result of the political command. The fact that the new popular texts were performed only in a fabricated context, that of the stage, is significant. These circumstances created opportunities for the emergence of new categories of performers, i.e. artistic brigade members. Another explanation for the use of the images representing "the realities in the socialist society" may be the ideological "bombardment". The newspapers and the radio programs, on the one hand and the agitators' activity, on the other hand, promoted the "achievements" of the Communist Party and *the popular songs* which were awarded prizes at the contests organized by the Creators' houses. The language used was adapted to the information conveyed and to the purpose aimed at. Thus, a linguistic, thematic and cognitive model was imposed, which may explain, to a certain extent, some of the newly appeared popular creations.

These creations are generally referred to as *popular lyrical poetry with contemporary themes* (Coatu 1984), *new popular songs*[10]*, new creation of popular songs* (Bărbulescu 1952:193-220). Eugenia Cernea, in the introductory study of *Cântecul popular nou* (*The New Popular Song)* (Cernea, Coatu

[9] We shall discuss the denominative syntagms for this segment later.

[10] Cernea *et alii* 1966; Cernea, Coatu1986. These are but two anthologies, which contain in their title the above-mentioned syntagm.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

1986:15-16), criticized not the denominative syntagm but its meaning: The term **new popular song** (author's underlining) meant, in fact, the popular creator's musical and literary product which directly or implicitly deals with the aspects of the working classes, approaching them in the spirit of the new mentality. But the term is conventional. We also adopted it because – being launched in our folkloristics, three decades ago – it has been rooted with the above-mentioned meaning. If it is understood *ad literam* the term is contradictory. The popular song, as a result of a collective creation process, which takes place in time and space, cannot represent, in any of its shapes, a totally new product. (…) A creation whose compounding elements would be totally new (i.e. they cannot be found in the traditional folklore) could not be considered a folkloric creation. Thus, a song cannot be popular and new at the same time.

The determinative *new* (…) refers to the themes inspired by the new of the Romanian socialist realities, this involving some partial renewals of the folkloric language, of its structure and the directions in its development. Thus, "*saying new popular song we understand the song based on the folkloric tradition, at which the contemporary popular creator participates in order to express by the use of the lines and of the tune, his attachment to the socialist country* (the author's underlining)" (Cernea, Coatu 1986:15-16). The definition contains besides an explanation for the mechanism of creation, a subjective element (we may even call it an affective one) – "the attachment to the socialist country" – which is essential to be promoted by this segment of the popular creation[11].

One feature of the new popular lyrical poetry – feature stated by most of the studies, which approached this subject in the communist period – is the need of reflecting the socialist realities in the poetic text. In this sense, the artistic creation of the "working masses" was given the quality of being *"a significant product of our epoch which vividly reflects the new socialist reality"* and *"an active agent which contributes to the development of our society"* (Bărbulescu 1952:193). Thus, through these studies, an adjacent literature develops. It is a literature that promoted the new rules for creating the popular texts and established the researchers' tasks for enlarging the phenomenon of new popular lyrical poetry. In the above-mentioned article of C. Bărbulescu the folklorists' tasks are clearly stated: to deepen the process of the popular creation, to establish the laws of its development and to provide new elements of "artistic craftsmanship", closer to the socialist realism for the writers and the composers; to guide the amateurs groups, the popular orchestras and the song and dance ensembles and to publish the popular creation (Bărbulescu 1952:206).

[11] We intend to study the communist ideology that influenced and shaped the folkloristic discourse.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

One can say that there is a relation between two aspects of living in a dictatorial regime, which we are going to discuss. One the one hand, we consider the concrete reality, the objective social and historical conditions, which can be re-collected from archive documents, from the legislative material of that period or from personal memories. The latter term of this relation is represented by the official position of the representatives of the power, by the ideological discourse, which filters through its own system of values each segment of reality, offering not a distorted image but an image in which the significant bears the opposite sign. Thus, a mystifying metatext is created, with the role of interrupting the coherence of the former element. One of the ideological instruments for manipulating and mystifying is represented by the new popular creation, which brings the concepts and mechanisms of the communist ideology at the level of the masses. The same role is fulfilled by the propagandistic brigades, by mass media or by the auctorial literature and music, which had, in their turn, to reflect the socialist achievements.

The studies on this subject written during the communist period represent a mystifying metatext, too. They not only promote these versified structures as a model of popular creation but also recommend them as evidence, documents of the "objective" reality. More than this, these studies offer reasons for not approaching (because of ideological reasons) certain segments of the traditional culture presenting them as species, which belong to the passive repertoire, for example the ritualistic ones – because they imply a religious behaviour - are considered obsolete and retrograde.

Because some folkloric species, such as the charms[12]*, do not have nowadays the gnoseological and social bases which generated them, they seem obsolete for the contemporary mentality and are abandoned; others, which flourished during the feudal and precapitalist period, such as the doina (an elegiac folkloric song) and the ballad, suffer a rapid process of involution, losing their former role and meaning. The song and the dance are developing instead, acquiring new features. In the same time, in the contemporary folklore forms of expression only accidentally found in tradition begin to generalize. It is the unsung poem, now recited by the brigade or written as propagandistic material* (Cernea *et alii* 1966:4).

The new popular creation was included in the research plan of the Institute of Ethnography and Folklore, in Bucharest, in 1949. The first materials were collected in 1949-1950, in Bucharest and the informers were fiddlers and vocalists in a folk music band, "Taraful Gorjului". In 1951 the researchers

[12] One of the ideologically least permissive species.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

collected the materials in Bătrâni, a village near Ploieşti (the folklorists Paula Carp and Tiberiu Alexandru first recorded them in Bucharest, then Ghizela Sulițeanu, Boris Marcu and Paula Carp recorded the same informers in their native villages) and in Ieud, a village in Maramureş county (Paula Carp, Ghizela Sulițeanu and E. Popovici-Feuer recorded the materials during the fieldwork, at the agricultural farm "Scânteia", in Ieud).

An important stage in the creation and transmitting of the new popular lyrical poetry is represented by the national contest organized by the Institute of Ethnography and Folklore and by the Central House of the Popular Creation, in 1960. Its theme was *The collection of the new popular songs and of the workers' revolutionary songs*. The materials were classified into three categories: new literary texts (legends, ballads, poems, verses, riddles, brigade texts); new songs (texts and tunes – collected or personally created) and workers' revolutionary songs (before 23rd August 1944, the day when the Romanian army entered an alliance with the Soviet Union, and the Romanian Communist Party became legal) (Cernea *et alii* 1966:3). Some of the pieces sent for the contest were published in "Revista de folclor" ("The Folklore Review") (Nicolescu 1962:72-93). After selecting the literary and musical creations, the researchers from the Institute agreed upon the representative centres for this segment: Rupea, Sighet, Lăpuş, Găeşti, Costeşti, Drăgăşani, Mediaş, Urziceni and Craiova, places where the folklorists went for fieldwork, in order to record the pieces sent for the contest.

The new popular creations are gathered in anthologies and categorized according to different criteria: the theme, the region or alphabetically (considering the first line). One may say that there are two levels of the new themes. A surface level can be traced: that of the themes suggested by the regulations of the creation and collection contests or of the themes which can be traced after considering the materials presented. The titles are general and interfere within the same piece: the (Communist) Party, the Republic, the antifascist struggle, the socialist transformations in agriculture (having sub themes which try to cover all the segments of a collectivized village – the collective farms, the mechanization in agriculture, the electrified village etc), life in the new village, the satisfaction brough about by the abolition of exploiting classes (the class struggle), working in factories and on the building sites etc.

Then, a profound thematic level can be traced, which intends, on the one hand, to shape the profile of the "new person", and, on the other hand, to settle the "fair" social structure – the class structure -, according to the criterion of the communist ideology. Within the former specification can be placed the image of the woman who acquires new attributes (the beautiful girl is singing *doinas* on the tractor, she is elected among local authorities, she does not have time for being kissed because she has to harvest together with the brigade members etc.)

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

and new appellatives (she is the tractor driver, a brigade member etc.*)*. The very criterion of selecting the partners is modified. This aspect can be found in the following lines:

Green leaf of a peony,/ My beauty on the tractor,/ Don't cause suffering!/ Stop the tractor for a while/ 'Cause my heart burns with desire./ Come down to hear my words/ For my heart to be relieved,/ I cannot even eat/ Because your love./ - Have no food until tomorrow,/ Doesn't bother me at all,/ I don't stop my tractor to hear your praises,/ All I have to do is cross the road/ And another one like you I am sure to find,/ Even nicer and a foremost one,/ Not like you a loiterer./ Forget about love/ And go to work,/ There's no time to sit and talk,/ The field has to be ploughed/ So let's start the tractors/ All over the fields (Cernea *et alii* 1966:113).

The poetry with new themes induces the idea – through using these standardized subjects – which all the popular creators think in the same manner and write according to a pattern. In order to invalidate this discrete insinuation of the new popular creation it would have been useful for use to have preserved those folkloric pieces which convey the real attitude of the peasants towards this period, i.e. the anticommunist texts. Most of them were lost because of the political interdiction concerning their collecting and valorization. These texts could start the process of demystification of the social metatext represented by the literary folkloric text:

I think it useful to enclose one of those very rare examples of anticommunist creations that I have found in the Archive of the Institute of Ethnography and Folklore, in Bucharest. I am referring to the information sheet no. 24376 that preserves a stanza collected on the 16th of May 1961, in Mocod, Năsăud. At the official opening of the collective farm in Nimigea de Sus, Năsăud, in January 1961, the following lines were heard in the crowd. *"Damn my barn/ I have exchanged it for a piece of steak/ Damn my fortune/ I have exchanged if for a bottle of beer"*.

The researcher's remarks which accompany this stanza emphasize several aspects. Firstly, that its theme recurrently appears during the researcher's conversation with the informant, conversation held "in privacy". Secondly, that this stanza was "jokingly" uttered and does not represent a social reality, but isolated points of view shared by those with *"a bourgeois mentality who find it difficult to separate themselves from their personal belongings when joining the collective farm"*. And, finally, the researcher's notes point at the reasons which led to considering and collecting this kind of folkloric creation, namely scientific ones.

Having stated all these details he not only justifies his interest in this segment of folkloric creations, offering an "official" explanation but also builds

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

a "clean" context for collecting them, "clean" from the communist ideology point of view.

REFERENCES:

Agresiunea 1998 = *Agresiunea comunismului în România. Documente din Arhivele secrete: 1944-1989 (The Aggression of Communism in Romania. Documents from the Secret Archives)*, vol.I, ediție îngrijită de dr. Gh. Buzatu şi Mircea Chiriţoiu, Bucureşti, Paideia.

Bărbulescu, C. 1952. *Creația nouă de cântece populare (The New Creation of Popular Songs)* in "Studii şi cercetări de istorie literară şi folklor ", Anul I, Nr. 1-4.

Cernea, Eugenia, Vasile D. Nicolescu, Monica Brătulescu, Nicolae Rădulescu 1966. *Cântece şi strigături noi (New Songs and Verses),* Bucureşti, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor din R.S.R.

Cernea, Eugenia, **Coatu**, Nicoleta 1986. *Cântecul popular nou (The New Popular Song)*, Bucureşti, Editura Muzicală.

Coatu, Nicoleta 1984. *Lirica populară cu tematică actuală (The Popular Lyric with Contemporary Thematic)*, Bucureşti, Minerva.

Deletant, Dennis 2002. *Teroarea comunistă în România. Gheorghiu-Dej şi statul polițienesc 1948-1965 (The Communist Terror in Romania. Gheorghiu-Dej and the Police State,1948-1965),* Iaşi, Polirom.

Nicolescu, Vasile D. 1962. *Din materialele premiate la concursul de cântece noi şi cântece muncitoreşti revoluționare* (*Some of the Materials Awarded at the New Songs and Workers' Revolutionary Songs Contest)* in "Revista de folclor" , Anul VII, Nr. 1-2.

Roske, Octavian 1993. *Colectivizarea agriculturii în România, 1949-1962 (The Collectivization of Agriculture in Romania)* in "Arhivele totalitarismului", Anul I, Nr.1.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

"Between Self and Mirroring" / "Tracing the Path of the Cross", Salcia – an Ethnographic Sketch

LILIANA PASSIMA

Any society going through a crisis asks itself the identity question. In its tempestuous search for a new identity, the merry-go-round of globalisation leaves transitional societies no time for re-addressing the problem of identity or for reformulating (by the Self / with the aid of the Self) a new identity.

The past (tradition) is one of the times on which the Self is structured. In living a "dynamic" present – one that is in a hurry, noisy and devoid of noble causes – existentially speaking we superimpose a pluralism of form on the continuous essence of the (cause of the) Self. Globalisation means a levelling down to the same norm, by force or by assent, or at least an enrolment to similarity. Traditional cultures, which still preserve functional or recognisable reference points, negotiate with the present other structures in which, obviously, the new formula of the economic, social, political, liberal-capitalist development imposes its own laws. And yet, – in an overlapping that depends rather on a transcendental "oeconomia" – one can still chance upon spaces, sacred times, times that insist on "airing" the memory of the lost ones, prior to the communist (dis)order. The truth is that the city is not the place to start the quest for the lost Self, the Trace, the Absence that may, in mirroring reflection, re-trace the Presence. The city – in between a starting point and a point terminus – does not orient itself by God's Presence, except in a punctual, minute and discursive manner. The city lies on the periphery of the (time/space of the) sacred and advances towards the "innermost center" only when the sacred is being celebrated (most often at Easter and Christmas time). The celebration smells of globalisation. We put on nice clothes, we behave somewhat more properly, we are slightly better people because we need the certitude of forgiveness. We don't forget to make the sign of the cross. We don't live in the (continuous time of the) sacred. Nor would we be able to, since, in our peripheral position, we are too far away.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

……..

Salcia, Dolj county, 2002

Tracing the Path of the Cross

We left on a Friday afternoon, when the weather was fine, to search for the cross-makers and their crosses. From the Museum of Oltenia in Craiova we learned of the name of the village, actually of the villages, 3 of them, in the Oltenia area: Salcia de Dolj, Scaeşti and Pietrişu; we first read a study published by the Museum of Oltenia, in order to get a general idea.

The aim: ...maybe to find a reply to the issue of globalisation.

At a first educated glance on the part of the researcher, it looked like an attempt doomed to failure from the every beginning, since one cannot recuperate – in a natural and necessary shape – a craft whose motivation seems to have lost its meaning and utility: does anyone today still place an oak cross with painted saints and names at the dead man's head?

Patience... time in the countryside (in some parts of it) persists in running differently ... the air is stronger, the memory richer, the negotiation with the present is carried out according to different laws, the bonds with the dead are not so easily broken for the sake of novelty. One can discover traces of a collective identity.

... until that happens, I stop to walk the space in between times and retrieve my steps...

The minibus has become one of the challenges to the good old train. A quasi-comfortable means –allowing for coffee breaks too – it reaches its destination much faster and is incomparably cheaper. We stopped in Balş, near the station, where we took the bus to the bus terminal.

The air in the South, in summer time, is hot, suffocating, dry and dusty, the asphalt is burning, the dust creeps easily unto your shoes and clothes, into your skin and eyes, and finally forms a protecting film on the roof of your mouth. While we wait for the next bus, there is time for a cup of bad, pot-made, almost cold coffee, served at the pub across the street. The table, all covered with dust, is of green plastic, and has no tablecloth. I search the landscape around ... colourless, shapeless blocks of flats, gris en gros concrete, vacant spots of land, litter thrown away here and there, several Gypsy women wearing many layers of flowery skirts – the sole touches of colour I could see then; a state of unruffled calmness, of accepted desolation integrated into the slow pace of existence.

The bus – an invincible means of transport in the competition with change. Unable to improve its exterior appearance and its basic elements – the speed and the engine – the driver creates his own habitat in the space he disposes of. Besides the rearview mirror, which reminds us of how present we are, on the windscreen with traces of red paint we "read" a sequence of items whose logic eludes me: over the fringed red-pink blind stand side by side the yellow

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

regulations-paper, and a certificate authenticated with fiscal stamps, which covers an advertisement of – I guess – a bar of something very, very sweet: the logo reads "*Together for a Sweeter"*. From above the rearview mirror, where I can see two portraits of young people - a he and a she in red and blue T-shirts – Ceauşescu is smiling down on us out of a "beloved leader" picture featuring against a faded blue old-paper background the forever green and happy figure who wishes us a *Good Day* in blood-red italics and urges us to join the Romanian Workers' Party.

The door closes with the hiss of a pressure pump, the bus sets off for Argetoaia, we will get down at Salcia. The music starts: the music of the time and place, the broken hearts wailing of the *manele* singers and the militant joy of the contemporary folklore singers, who insist on claiming authentic lineage.

The (anti)rhythm whirls in my ears; a middle-aged lady produces a high-pitched lament accompanied by a harmonica and a tumultuous orchestra, deploring the passing of youth; the topic being eternally relevant, one might make the effort to imagine this is the true link with tradition:

"Money's what I got, my life goes by every year,
My youth is gone, I never had a moment of joy,
Lord, my life is wasted, lend me some more years,
Sweet Lord, my years pass in crying, they'll never be back..." (and the same all over again...).

I record a few songs, I can't put up with the aggressiveness of the offer, with a much too "seducing" present in its lack of taste and inter-ethnic melange. Could it be a form of search for the Self? Could this remain a period of perpetual transition?

We reached Salcia in the afternoon, we looked for the priest's house, instead we found two of them and a medical dispensary that belonged to the family as well – the priest's wife was the medical doctor of the village. Along the way I had the chance to get glimpses of a fragmentary, almost abstract presence of the cross. It swiftly appeared and disappeared from the eye angle of the moving car – some tree, from which one, two or several highly coloured crosses hanged, painted in various manners. My wonder of a snob and globalised city dweller was gradually replaced by the joy of the roots – belongingness to a collective Self that persisted in the air.

……

I later realized that, while walking alone the path of the cross, the place became sweet with flavors. After a long season of rains, the sky took pity and made room for sun light. God has stepped down on the earth.

…….

Salcia, the village I'm telling you about, did not seem a wealthy place to me, but its richness lied in its crosses. We found master Balaci fairly easily, and

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

after a brief exchange with the people from Bucharest, he and his wife decided we could have dinner and stay with them for the night.

I should probably talk about the craft and the miracle of its being kept alive.

It is a sort of junction to the daily doze of oxygen, a No to globalisation. It will probably die out by itself, when the graveyard up-hill has been exclusively filled with stone and marble crosses, engraved with bronze letters and colour pictures, just as they do in the city, when the poles and crosses, thrust deep into the ground, have ceased to be the house, roof and earth-bound "flight" of the dead, when a site with "clean" concrete alleys, properly organized by lots and purged of the spirit of the place has replaced the longing for God with concise speeches about death. As it is, the local people still keep to the old customs. They bugle the dead man's soul away, they mourn and wail for him, and they gather for the wake, they put a cross on his chest and a big cross on his grave, with or without a roof, some can afford one, some can't – a bridge and pledge cross to help him pass the border lines – and then they attend the church service and remember him.

"Here lies our beloved father and husband, Nicolae C. Melinescu, who passed away on 15 February 1971, aged 69. We all will always remember him."

The sometime bright colours meet you with a delicate and frail invitation to keep in mind the faces of the saints and angels...: if it is made for a woman, the cross bears the face of the Mother of God, if it is made for a man, there will be Saint George on his horse, and if it is universal, it will cry over the Crucified Christ.

……

From up here, buried in greenery, the graveyard watches over the village. The crosses, mild and a bit crooked with time, bend their heads to one another and swing the silent and eternal air. They are man's inverted flight to God. How could all this be globalised, I don't know. What I mean is that, consciously or not, the peasants "conserve" transcendence, they ensure the presence of the sacred even as they live among the contemporary forms of the time... I would say that the sacred still survives transition.

……..

"bridges of time"... on every village road. Small wooden bridges lying in front of the porches, hanging everywhere from fences, and before them, the bridge crosses, two by two...

.....

"Why do you call them bridges and why do you place them two by two?"

"It is written in the Bible, too, it says the dead man crosses a water and that bridge, I couldn't tell, I haven't read the Bible and I wouldn't know..."

"What did you make the crosses of?"

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

"Only oak, the garnița, as we call it. We never make them of acacia, or of common oak, only of pure sound oak."

"And when do you cut it down, the oak tree?"

"We don't cut it, we buy it from the forest barns, then we split it, sort it, prepare it, finish the joints, and then we make the cross, we give it a "face", we paint it, look, here's how it's done... you put the cross on the trestle, this is the chisel we use to carve a "face" into it, and these are the colours: this is where I put the blue, here the yellow, and here the green colour, you need a lot of green, and yellow and white, one spoonful of colour, two of glue... we buy the paint from the store in Craiova, up Lipscani street, called "Curcubeul" ("The Rainbow"), that's its name, they sell powders and we add bone glue for the colour to keep it tight and strong."

"You fixed the arms, why are they round?"

"That's what we call them: arms, we make them 60 cm long, and this is their shape, they have to be round, they are beautiful like that... we used to make them with two arms, one piece of fur and hands, they were big crucifixes, there are a few left in the graveyard, but now, people changed, they always want small crosses, they want less, and would rather have them made of cement or marble... here you go, this one goes to facing, we finish it a bit with glass..."

"Do you use the compasses and the chisel ("scraper")?"

"I use the chisel to carve Jesus Christ here..."

"Do you draw the face directly, without a model?"

"I knew how to make the crosses, but I couldn't make the saints. I once took a cross, which I had by the well, took it to the yard, and looked at Jesus Christ, what he looked like, and I looked at the Holy Mother, what she looked like, and I tried to draw them myself, first with a pencil, then with the chisel, and now I no longer need a pencil, or anything... no draw-model, no, but look here: with the hands we go this far, a bit of a contour here, here we go on and make the legs and the head, we make a contour and here we make an angle and now we go down... we make Adam and now we're goin' to paint it. The white comes first..."

"When did you make your first cross?"

"When I was about 13. There were about 10 families left who still made crosses in my time, and father with Mustață and Popescu, they stuck to it and together with a brother in law of my father's, they worked all their lives. There were many in Pietriş, there are only two or three left now..."

"What about fairs and trade festivals?"

"Sure thing, when I was young I'd go with my father all the way to Salcia de Câmp, down to the Danube, at Vatra, at Grosu Mare, at Dârvari ..."

"How many would you carry when you went to fairs?"

"20 pieces. We used to go and come back within a week."

"How long is it since you stopped going to fairs to sell crosses?"

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

"That's... hey... ever since... it should be... sometime in '63 – '64."

"That's when they went down?"

"That's when the civilizing began... we all got ourselves cattle, and carts, what should I drive now..."

"And you have only worked on order ever since?"

"Yes, father did the same, whenever someone came to our village".

"And how long does it last, the cross?"

"It does, quite a while, up to 40 years, and when it doesn't hold any more, someone in the line of that man, the nephew maybe, comes and says, Father's got no cross any more, and my grandpa's loose, and then another one to replace the old one."

"Do they have new ones made or do they clean and repaint the old one?"

"No, no, they have made a new cross, then take it to the priest to bless it and put it back."

(Interview with Paul Balaci, one of the last cross-makers in Salcia village)

.....

From a bird's eye view, the graveyards I saw, with the crosses' shingle hats, like huge wooden mushrooms, keeping them safe from the rain, with their arms rising up to the sky, might look like colonies of the sacred. The people of the place still believe that the dead need to be honored in keeping with the laws of tradition, because that's what they are used to, and even if the initial signification of the cult of the dead has been largely forgotten, they still obey the "mystery" of the sacrament, they fulfill God's will, and believe in the transfiguring power of the cross. It is a mystery for you, too, the city dweller, abiding by other norms and other contexts, to see how the village roads, the streets with the small bridges and the crosses on fences and trees are the apophatic fulfillment of God's presence, how the dead are close to us, as if in a perpetual dialogue, making the other world part of our present lives.

.....

The cross-makers I talked to had learned from their parents all about the power of the cross and of their craft – the cliché was the same: we learned it from our parents and grandparents, this is the tradition – they recalled the cry of the cross, in their peregrination through villages and fairs: Come and get the crosses! Crosses for sale! They continue to make them and "paint" them, and they negotiate the price: 25,000 to 50,000 lei for a small cross, 200,000 to 250,000 lei for a big one, more for the crucifixes. In some families, the man carves and glues them, the woman paints them, but only the man can do the saints, and only the skilled know how to use the chisel. Some tell me that the small ones are for the young, the big ones for the old, and that all picture the same saint, done in the same paint... and that the painted angel is done directly by hand.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

The bridge crosses are stood by the side of a bridge, since in the other world the soul will have to cross big voids; the well crosses are stood by the side of a well since the dead man's soul needs help in the other world when it gets thirsty; the pledge crosses are hung in trees or from poles, related to the pledges and promises the dead man made but couldn't keep, and may originate in the prayers of pledge-undoing that are read at the funeral mass. In the past, when the villages were not immune to diseases and accidents, the guarding crucifixes protected them against danger: fire, pest, hail, or steel; the wake crucifixes honoured the dead and the watch ones were placed at crossroads, on road sides, or at the borders of the village. I learned most of these things from the peasants, who had almost forgotten that this was the way it had always been done...

...I almost feel like making a desperate gesture against time and the wiping out of difference – an undoubtedly artificial gesture, one that might not be really efficient against globalisation: just like with the museums in the open, I would delimitate the "colonies of the sacred" and the roads that lead to and from them, in the shape of natural reservations, as a last attempt to keep alive a collective identity, born and lived in the vicinity of the sacred. I know I cannot do it, and I am not sure it would be the good, true thing to do. What I can surely do, besides the revitalization of the craft – an equally artificial attempt, which goes hand in hand with the project of recuperating traditions by means of museums and craft foundations, or with some European programs of integration and development for local traditions etc. – what I can do is to walk as often as I can the paths of the cross, in an attempt to prolong the mirroring.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

The Christening of the Daco-Romans and Romanian Folklore

ŞTEFAN ENACHE

The scarcity of written documents regarding the existence of the Daco-Roman population after the withdraw of the imperial administration and army (271-275AD) and the lack of evidence concerning the Christening of the Romanised population and later of the Slaves still is today, after more than a century of thorough investigation, the Gordian knot of the history of the Romanians and of Europe (Musset 2002:163-164). In exchange, the folk art and literature (legends, carols, ballads, ritual songs) of this area forgotten by the Roman-Byzantine history is very rich, profound and have a unique aesthetic value in the European cultural space.

By analysing folklore texts, this brief study aims at proving that the oldest segment of folk creation, having a "fantastic or miraculous theme", according to specialists (Ispas 2000:63-69), is a "spiritual and historical" document. In our view, this segment contains and operates with ideas, conceptions, narrative elements characteristic of the confrontation of the two visions of the world, pagan and Christian, that dominated Europe for a thousand years, before Christian Europe and today's ethnic configuration were born.

Folklore creation with a fantastic theme (legends included), analysed from the Christian philosophy and doctrine point of view, is not a simple deposit of mythological left-overs of the Antiquity; on the contrary, each text considered separately and all taken together synthesise and render topical main aspects of the Christian view on the world in an impressively coherent manner. Two types of texts can be distinguished within this creation: on the one hand, carols, which present exemplary ways of understanding the world (cosmogony, divine hierarchy etc) and of behaviour; on the other, texts that are either sung or told, and which present the consequences of living similarly to the pagan gods of Antiquity, who were not able to ensure protection and resurrection after death.

Folklore researchers are unanimous in considering that the meaning of the literary texts circulated orally in our country couldn't be kept unchanged for one or two thousand years, knowing that the affective memory lasts only for about 100-150 years. A competent and thorough investigator of Romanian folklore, Sabina Ispas sums up the present research in a lengthy study, noting that *"the literary folklore text can't keep poetic images and stylistic forms that we may ascribe, without risking to be dilettantes, to ancient cultural structures"* (Ispas

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

2000:14). She also mentions the unitary structure of fantastic texts and the fact that certain nuclei and themes have their origin in the system of representations, beliefs and practices related to an older or more recent religious system, in any case specific to the Romanian community (Ispas 2000:69).

What is added to the fantastic of the creations in this category is the reasons that triggered the action of the ballad; they amplify the misunderstanding of the meaning, thus placing the ballads in the area of the illogic, by annulling any attempt to relate the texts, generally considered, to a historically concrete spiritual reality. These different and illogical motivations of the ballads are included in the field of fantastic literature, having specific nuances, not in that of an ideological confrontation that we would like to justify.

From the same point of view, historians and archaeologists are more resolute. From V. Pârvan to contemporary researchers all have highlighted the importance of Christianity for the continuity of Daco-Romans and for the ethnogeny of the Romanians. But *"a history of paganism and of its confrontation with Christianity in post-Aurelian Dacia is impossible to be written"*, as Nelu Zugravu states in his lengthy study on folk Christianity (Zugravu 1997:283). It is certain, he continues, that *"a large amount of the heritage of the ancient religion died, almost paradoxically, also as a result of an imperial decision"* (Zugravu 1997:283).

The withdrawal of the Roman army administration led to the disintegration of the priestly hierarchy and to the loss of beliefs, the alteration of some holidays and the fall into oblivion of some gods, the religious universe of ancestral cults finding shelter in private behaviours, rites, superstitions and folk beliefs (Zugravu 1997:283).

Nelu Zugravu's study, impressive because of the amount of information provided, extracts from archaeological documents, just like Sabina Ispas from folklore texts, everything that the research field has allowed to the two domains with their methodological rigour, allowing for a new reading and interpretation of these texts and documents.

The folklorists' reserve and the historians' skepticism in using folklore creations as proofs of the continuity of the spiritual and religious life in post-Roman Dacia of the IV th -Xth centuries are justified. It is enough to mention the researchers' conclusions - sometimes wrong - regarding the death of the shepherd from the famous ballad *Mioriţa*, supported by the motivations presented in its numerous variants. A death without resistance is one of these conclusions. A breaking of the deadlock of today's ethnologic research can be done only within the limits of a conception that should approach the essence of cultural creation as a way of human existence in the cosmos, an essence that, in our opinion, can be identified only in the fundamental themes and principles of cultural creation. This way, units of measure and reference of the cultural creation would be introduced in the analysis of the religious systems

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

characteristic of different epochs and types of cultures they generate. In a nutshell, this conception able to introduce reference points in the apparent chaos of the cultural creation that we called "the traditional view on the world" is based on the necessities of the human being as a species and on several principles that impose the coherence of religious and cultural systems, being at the same time the instrument of analysis and synthesis of the reality in which man lives, with a view to making the necessary decisions to overcome various types of risks, and at the same time accounting for failures or death.

Without insisting too much on the description of the traditional view on the world, we would like to mention the fact that the principles that give access to the sources of existence, birth and regeneration of the cosmos, and of the models or ideals of the afterlife are elements that have determined the configuration and notes of the myths and rites of European ethnic groups and peoples. By analysing the main types of European pre-Christian religions and important myths and rites such as cosmogonic myths, it can be noticed that the principles that are at the base of the birth and regeneration of the cosmos are those of Eros (Greco-Roman religion) and of the sacrifice of a primordial being (northern mythology).

In the south-east of Europe, the ancient Europe, as it was called by archaeologists, a principle inherited from the Neolithic cultural stratum (that we called the self-generation stratum) has survived. Its dominant pattern is the wheat grain or the egg, symbols that contain the germs of self-development (Enache 2001:15-30).

This principle can be also found in the Orphic religion and cosmogony (which also involves doing good deeds in order to be saved from dying) and will impose itself together with Zalmoxis' religion (Iordanes 1970:69) in the official religious system, unlike ancient Greek where it remained subordinate to the official dominant cult of Zeus (Sorel 1998:41-82).

We have mentioned the principles on which European religions are based, as they will make clearer the variety of traditional pre-Christian cults; moreover, the existence in such a large amount of pagan rites and beliefs among the Romanian cultural traditions becomes clear and accountable. We have also mentioned the general frame of the "traditional view on the world" as within its bounds we shall be able to compare and identify the differences between pre-Christian religions and Christianity and, this way, present the way in which the local religious and cultural background has been reinterpreted from the point of view of Christian philosophy and doctrine - reinterpretations that have led to the present structure and line of Romanian and European folk traditions, including a natural development of different genres in the Middle Ages.

Before analysing the most widespread Romanian ballad, *The Snake's Ballad*, we shall make several observations regarding the cults existing in Dacia. From this point of view, more than 100 Greco-Roman and Oriental

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

divinities were worshipped in the Daco-Roman area, in three cultural strata: Geto-Dacian, Greco-Roman and Slavic (Bărbulescu 1984:131); at the end of the first millennium they were all joined together through Christening, this way being created the unity of spirituality and action of the Romanian people, manifested in the creation of the first states in the X th century.

The end of the millennium also marks the Christening of the Bulgarians in 864 AD (Tachiaos 2002:117), of the Russians in 988 AD (Musset 2002:93), of the Hungarians in 1000 AD (Musset 2002:6). Europe becomes Christian and its ethnic structure is finalised. The adoption of Christianity by the Slavic population of the cultural area of the former Dacia brought about important changes in the structure of some texts, especially in relation to the motivations of the plot in legends and ballads. In Romanian legends, dragons steal the sun and the moon, the gold apples, kidnap the emperor's and the villagers' daughters. They are finally killed by Prince Charming, who brings back all the stolen stars and things. In contrast, in a legend from the Apuseni mountains, the dragon who kidnaps Petrea Păcurariu's sister suggests that they should become brothers-in-law. Petrea agrees to his sister's marriage to the dragon, in exchange asking for the latter's support in his attempt to marry the Fairy of the milk lake outside the dragon's village (*Anthology* 1983:87-88). A similar event is included in *Mioriţa*, where the shepherd's death has several causes (the envy and greediness of the other two shepherds, the marriage to a major's daughter or to the Sun's sister, etc.), none being too convincing. Even today, the shepherd's death is incomprehensible to researchers. The ballads *The Snake* (the mother's curse), and *The Sun and the Moon* (incest) have had a more coherent motivation, as there was a single one.

Finding a solution for the contradictions between the Christian Daco-Roman population and the pagan Slavs, who had found their way into local communities starting with the VII th century AD, by Christening, and the need to find a new credible explanation for the plot of the ballads are based on the way reality is reflected by conscience, on the fact that this reflection cannot become autonomous and establish a relation of its own with the conscience. Any theoretical conceptual form of reflection requires a continuous comparison with its original existing in reality - as a whole and in details; the effect of the evocation vanishes as soon as the comparison shows a discrepancy between the model and the reproduction (Lucas 1982:422).

Christianity has shown a new way of understanding the world, new ideals and ethical and moral principles which can be summed up as follows: man is the supreme value in this world; all people are equal irrespective of their social status, intelligence or nationality; love for the other people is the main principle of a moral life; a reward in the afterlife for those humbled and oppressed in this world; a punishment for those who do evil and injustice.

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

These ethical and moral ideals have become criteria of analysis and interpretation of the entire ancient culture; only what serves to an affirmation of new ideals has been maintained (Bâcikov 1988:67-82). Flourishing genres of ancient art and aesthetics such as theatre, fine arts, rhetoric etc. end their existence once Christianity is adopted as the only official religion of the empire by Emperor Theodore I (376-395) (Zugravu 1997: 227).

As a cultural and ideological system, Christianity has had a major impact on the creation and development of European culture. Christian philosophers interpreted the grounds of ancient culture. Philosophy, religion, art, history, customs etc, all have been thoroughly analysed. The interpretation and criticism of ancient myths and rituals, together with the synthesis of knowledge and action, wisdom and religion, theory and practice, have become the goal of Christian thinkers. They were accusing Greek philosophy of having detached itself from practice (Bâcikov 1988:151-153).

The philosophy of the apologists as a religious philosophy is different is essence than ancient Greek philosophy. For the Greeks, philosophy means loving wisdom. They were interested in seeking wisdom and truth. Christian philosophers considered that they had received truth and wisdom through revelation; all they had to do was to explain these truths rationally, as far as possible, and to protect the truth of the divine revelation. This is where the apologism of the entire Christian philosophy ensues from.

Analysed from this point of view, by their declarative character, Romanian carols impose themselves to the listener as revealed truths. They state, without demonstrating them in the spirit of the new belief, exemplary models for all aspects of knowledge, cosmogony, divine hierarchy, models of behaviour for all the significant acts in the life of different social categories (Brătulescu 1981).

Irrespective of their theme, carols have a sacred character. They are sung only in winter (at Christmas and New Year's Eve), in all households. No changes can be made, except at certain moments in history, for example when a new social class emerges, that of the boyars. At the same time, by the significant aspects of human life that they deal with, they can be considered as a version of the Biblical text in lyrics and music, a form specific to oral culture that preserves and conveys information.

The ballad, sung at weddings, appears as a rational illustration of Christian truths. The differences between the carol and the ballad can be noticed if we compare texts having the same theme, such as *The Sun and the Moon*, where the relation of the two stars as brother and sister are presented from different points of view. In the carol the relation is presented from the point of view of Christian morality: the Sun gives his sister as dowry a third of the herds and a cart and oxen:

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

"Colo dealu după dealu/ Bună seara lui Crăciun/ Este ceată şi-o verdeaţă. Că-i un mândru curcubeu/ Şi turma lui Dumnezeu/ Dă turma cine-o păzeşte/ O păzeşte Sfântu Soare/ Cu sora-sa cea mai mare…/ Ca sunt petitorii tai/ Vin la mini/ Te cer pe tini…/ Ei cer turma jumătate/ Noi o dăm a treia parte…" (*There on the hill/ Good Christmas Eve/ There's fog and there's greenery/ As there's a wonderful rainbow/ And God's herd/ But who's watching it/ The Holy Sun is/ With his elder sister…/ They are match-makers/ Coming to me/ To ask for you…/ They ask for half of the herd/ We give them a third…*) (Brăiloiu, Ispas 1998:151).

The ballad having the same theme, *The Sun and the Moon* (the Sun's sister) presents the relationship of the two brothers from a different point of view, that of their marriage, considered a sin and always ending tragically.

"Preasfinţite Soare/ Puternice mare/ Unde-ai auzit/ Şi-ai mai pomenit/ Une-ai cunoscut/ Unde-ai mai văzut/ Să ia sor pe frate/ Că cin'n-o lua/ Raiu c-o d'avea/ Iar cine o lua/ In iad ca intra (*Holy Sun/ Almighty/ Where did you hear/ And where did you find/ Wher' did you learn/ Where did you see/ A sister to wed her brother/ Who doesn't/ Goes to Heaven/ Who does/ Goes to hell*) (Teodorescu 1982:483).

It is obvious that the two types of relationship are contradictory within the boundaries of the same culture and religious beliefs; a marriage between brothers, regulated ever since primitive times, not being allowed in Romanian villages. The texts of ballads and carols with this theme acquire a meaning and become coherent in the divine Greco-Roman family, where the marriage between brothers is a main principle not only of the genesis of the cosmos and of its reproduction, but also a common practice in the world of gods. Zeus was married to his two sisters, Hera and Demeter, who gave birth to Ares, the god of war, Hephaestus, Persephone, etc. To his divine lovers, mortal ones are added: Alcmena, Semele, Leda etc who gave birth to Heracles, Dionysos, Dioscuri etc (Grimal 2001:199).

Peter Brown noticed the difficulties encountered by the modern man in understanding the mentality of an epoch when pagan cults and the Christian church coexisted. To those living in the IIIrd century AD *"what was important was the message concerning salvation and sin sent by the Church…"*(Brown 2000:37).

In those times, salvation meant above all liberation from idolatry (Brown 2000:38). Christians did not deny the existence of polytheist gods. They were accused of cruelty, inconstancy and immorality, and the myths and rites that accompanied them were considered to be masks that were used to drive people away from faith in the only real God (Brown 2000:38). The mother's curse from

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

the ballad of the Snake, who in fact is the mother of all gods (the Roman Magna Mater or the Big Goddess of the Geto-Dacians), is included in this whimsical behaviour; an appeal to the Holly Virgin of the Sacred Saints was the only chance of escaping death.

A critical analysis of the fantastic folk texts is compulsory for understanding the primary meaning and the process of reacquiring a meaning imposed on important folk creations by the triumph of Christianity in former Dacia, when the confrontation between the two views on the world was pointless, and a ban on marriages between people of different religions had no longer an object, as everybody was Christian. Moreover, the development of the State and of social classes brought about a new category of songs having a historical and social theme, where the dangers that threaten life are named. In the ballad *Novac's Snake* from Ghindeni, Dolj county, out of the head of the snake killed by Novac comes the columbatz fly, killing the villagers' cattle: *"Muriră şi boii mei/ Mă potopiră nevoi/ Intrai slugă la ciocoi/ Să-mi iau şi eu car cu boi/ Şi să mă duc cu chirie/ Să mă scap de datorie* (*My oxen died too/ I'm overwhelmed by trouble/ I now serve the boyar/ To get a cart and oxen/ And rent a room/ To pay the debt*) (Stănculescu 1986:411-413).

We shall analyse the important variants of the ballad of the Snake from the point of view of the latest research (Ispas 2000:141-150).

In brief, the ballad presents the tragic destiny of the brave man cursed by his mother to be eaten by a snake when grown up, for the simple reason of having cried or of having refused breast-feeding. As anticipated by the curse, when he becomes a young man he comes across the snake, which is ready to swallow him. A confrontation between the two follows. The end is tragic in most of the variants. Only in a small number of songs, the young man is saved by a Moldavian brave man, or he himself kills the snake, just like Novac.

The core of the ballad is the confrontation between the young man and the snake. The focus of the Christian thinkers on the symbol of the snake comes from its intrinsic qualities in the visual representation of the view on death and resurrection found in the cults and rites of Geto-Dacian and Greco-Roman antiquity. The flag of the Geto-Dacians, a wolf-headed snake, illustrates the ideal and hope for eternity, following the model of the divinity represented by the snake (which dies and is reborn again) and the way of access to this ideal, bravery in battle, rendered by the symbol of the wolf, which is recognised for its aggressiveness and military organisation of the pack while hunting, a symbol found in all northern Europe (Eliade 1980:21-37).

The worshipped gods of the new-comers added to the cultural and religious fund of the Geto-Dacians. Among them, the cult of Jupiter Sabazius, a Traco-Frigian divinity, arrived in Dacia through a Roman channel, which promoted a similar conception expressed by the same symbol. Initiated in this cult, Demosthenes made a description of the religious procession. The suite was led

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

by a priest who was waving his hands above his head, while holding snakes. The followers were shouting and dancing, calling out the name of the god. Cult objects were carried, like the sacred sieve and the covered basket where the snake was kept (*cisa*). People were also carrying a bronze votive hand (14,6 cm-long) on which numerous symbols were inscribed (a pine tree cone, a ram's head, a turtle, a snake etc).

The initiation of the followers took place at night. They were squatting, covered with stag hides, rubbed with mud and sawdust, then they jumped up, shouting: *"I escaped evil, I found good"*.

Regarding the customs related to the snake of the house mentioned by ethnographers and folklorists, and used in the explanation of the origins of the ballad, it is important to remember the representations of the snake found on the doors of the village churches in Oltenia and on the people's gates and shepherds' clubs, where a human silhouette threatened by a dragon or a snake is carved. The decorated pattern of the snake on rustic fur coats and waistcoats also represents images related to a conception presented in the text of the ballad of the snake, at the same time being a visual means of refreshing the understanding of the song by the village communities, at weddings.

The cause that initiates the conflict in all the variants of the ballads is the mother's curse, which is not always grounded. *"Lui, lui, lui, pui culcă-mi-te,/ Pui de şarpe sugă mi-te/ N-o di acum, la flăcărie,/ Blestem să ți să ție/. (Hush-a-by, baby, go to sleep/ Or a snake may swallow you/ Not now, but when you're grown/ The curse shall find you)*. The young man goes to a wedding. He has a bad feeling and returns home. He goes to the stable and, when opening the door, sees the eyes of the snake, *"Cât roțile plugului/ Ca razele soarelui" (As big as the plough wheels/ Bright like the sun rays)*. The young man jumps on his horse, trying to escape danger, but the snake catches up with him. He dismounts and asks the snake: *"Stai şarpe nu mă mânca/ C-oi mai avea şi eu zile/ La mânăstire mergea/ la toți sfinții se ruga/ Şi la Maica Precista/ Gura şarpelui cleştea"* (*Wait, snake, don't eat me/ I may still have days left/ To the monastery he went/ Praying to all saints/ And to the Blessed Virgin/ The snake's jaws to lock*) (Locusteanu, Mitu, Popescu 1966:44-45).

His supplication is heard, and the Christian divinity makes him meet a Moldavian young man who saves him, taking him to a sheepfold where he is bathed in sweet milk to wash away the snake's froth and venom.

In a ballad from Terpezița Dolj the cause that brings about the plot of the ballad is the same, presented in more detail and placed at the middle of the ballad: *"Băietul ce-mi făcea/ Calu-n loc că mi-l oprea,/ Şi la şarpe se ruga,/ Stai şarpe nu mă mânca/ Nu-mi strica danația/ Şarpele îi răspundea/ Băiete eu te-oi mânca/ Blestemat de mamă-ta"* (*What did the lad do/ He stopped the horse/ And asked the snake/ Wait snake don't eat me/ Don't ruin my* ***danatzia****/ The snake answered/ Lad, I'm going to eat you/ Cursed by your mother*). A

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

lullaby sung by the young man's mother is mentioned: *"Sara de la câmp venea/ Furca-n brâu că ş-o-nfigea/ Cu fusu că mi-s torcea/ Din gură te blestema" (She came back from the field in the evening/ Taking up the distaff/ Spinning the spindle/ Cursing you)*. Then comes the well-known curse, which is annulled by the supplication addressed to the snake: *"Şi şarpele mi-l lăsa/ Acasă că se-ntorcea/ Mai mărişor că creştea/ El pe gânduri se punea"* (*And the snake spared him/ He then came home/ And grew some more/ And started thinking*). We should notice the chivalrous attitude of the snake; by understanding the young man's request, the snake is included in a different category of antiquity heroes than Hercules. Still, when the time comes, the curse comes true; however, the young man is only half-swallowed, thanks to his sharp swords. A Moldavian young man passing by is asked for help: *"Moldovene dumneata/ Mi scapă de la şarpe/ Ţi-oi fi frate pân la moarte"* (*Moldavian lad/ Save me from the snake/ And I'll be your brother for life*) The Moldavian also appeals to the snake to let him go to a monastery: *"La toţi sfinţii se ruga/ Câte-o leturghie da/ Şi pe şarpe-l-nmuia/ Şarpele ce-mi zicea?/ Moldovene dumneata/ Scoate paloşu din teacă/ Şi crapă-mi tu capu-n patru/ C-am o piatră nestemată"* (*He prayed to all saints/ Having a liturgy for each/ And persuaded the snake/ Who said what?/ Moldavian lad/ Unsheathe your sword/ And split my head in four/ As I hide a precious stone*) (Locusteanu, Mitu, Popescu 1966:50-54).

This text shows compassion and human understanding for the hero's tragic destiny, of which the snake is not responsible; this attitude makes us think of another conception and another model of bravery. It is surprising to see how easy the young man accepts his death; he reminds us of the shepherd from "Mioriţa", who also faces death with serenity, unlike Iovan Iorgovan or the sun from the well-known ballads who don't give in when asked by their sisters to cancel the marriage.

In a variant of the ballad of the Snake from the Danube plain, the child's mother is not a young woman, as in the other variants and in reality, but: *"O babă bătrână/ Savai cu cârjile-n mână/ De la dalba tinereţe/ Pân la adânci bătrâneţe/ Fiu din trup că n-a făcut" (An old woman/ Leaning on crouches/ From her youth/ Till the old age/ Hasn't born a son)*. A divine status of the snake's mother is suggested, just like in *Mioriţa*, and a miraculous birth. In her old age she gives birth to a hero whom she curses to be eaten by a snake. It is an unusual request. The mother's curse has no justification. The snakes waits until the boy becomes a young man: *"Descalecă-te să te sug/ Că pe tine din pruncie Maică-ta mi te-a dat mie"* (*Dismount, that I may swallow you/ As, since your childhood/ Your mother gave you to me*) (*Folklore* 1964:52-58). Although a brave saves the young man from being eaten, the latter dies because of the snake's venom.

This variant is interesting because of the status given to the new born child. He is a Prince Charming, an ideal model of moral beauty and bravery in

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Romanian folklore. This moral status of the snake is highlighted by another ballad from the Danube plain, in which the reason of the curse is the same as the one in the legend *Youth without Old Age and Life without Death*.

"De trei zile şi trei nopţi/ De când ţipă şi nu tace/ Ţipă fiuleţ în mă-sa/ Mă-sa că se necăjea/ Să vezi frate-ei dăruia/ Frate avuţia/ Voinicelul nu tăcea/ Şi la şarpe dăruia/ Şi din gură aşa zicea" (*For three days and nights/ since he's crying without stopping/ The son is crying in her womb/ The mother is upset/ She gives the brother/ The fortune/ The brave doesn't stop/ She gives him to the snake/ Saying*) (Stănculescu 1968:58-63).

Knowing the Romanian legend (fairy tale) and the ideal of life represented by Prince Charming from *Youth without Old Age and Life without Death*, we may say that the existential model represented by the snake is identical to that of Prince Charming, and by giving the new born child to the snake, the mother ensures or wishes him the same ideal. This ideal, however, is not a Christian one and can't be found in the world of the mortals, but in the beyond. From this point of view, the "non-combat" attitude of the snake an his disinterest in a life in this world, just like that of the shepherd's from *Mioriţa*, become understandable and accountable. This atypical attitude when facing death and especially the refusal to be born and to live this world, where wealth is the utmost ideal in life - as it is also found in Greco-Roman religion and in the myth of the Golden Fleece - makes us investigate the religious and cultural fund of the Geto-Dacians, whose ideal of existence is transmitted to the Romanian world by the brave snake. He text here analysed is the first one where the child is not cursed, but given of promised, a fact which includes the ballad in a religious tradition of the Antiquity, that of the Geto-Dacians mentioned by Herodotus and Diodorus from Sicily.

In another ballad, as the baby is lying on the porch, he wakes up while being swallowed by the snake. Terrified, he asks his mother: *"Maică, Măiculiţa mea/ Cui mamă m-ai rânduit/ De când eram copil mic?/ Iar mă-sa că-mi zicea/ Eu maică te-am rânduit/ De când erai copil mic/ Şarpelui, viteazului/ Din colţul porumbului/ La puţul vârcolului/ Pierderea voinicului"* (*Mother, dear mother/ Whom did you promise me/ Ever since I was a child?/ And his mother answered/ I promised you/ Ever since you were a child/ to the snake, the brave snake/ From the corner of the maize field/ From the well of the werewolf*) (Stănculescu 1969:64-67).

In this text the snake is described like a brave creature, not like a monster, as in other ballads. The place where he lives is also mentioned, the underground world. According to the well-known scenario, the young man is only half-swallowed by the snake. A Moldavian brave man passes by and attempts to rescue the cursed lad; as a consequence, the snake becomes angry and chases

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

the Moldavian: *"Mai fugea, ce mai fugea/ De-o mânăstire-mi dădea/ Iar moldovean ce-mi făcea/ In mânăstire intra/ Şarpele afar rămânea/ La Dumnezeu se ruga/ Ca să-mi bată un vânt rece/ D-un vânt rece că-mi dădea/ Şarpele că-l amorțea…"*(*He kept running/ Up to a monastery/ And the Moldavian/ entered the monastery/ While the snake remained outside/ He prayed to God/ For a cold wind/ And a cold wind blew/ And the snake got numb*). Having lost its power as a result of the help offered by the Christian God, the snakes admits defeat and accepts death: *"Capul în patru să mi-l spargi/ Să iei piatra nestemată"* (*Break my head into four/ And take out the precious stone*) (Stănculescu 1968:67).

The ballad *Bistriceanu* adds to the mother's curse new arguments concerning the reason why the young man was swallowed by the snake. The miraculous growth of the snake is narrated. When ten years old, it no longer has room under the house. That is why it gets out in the field, in the place that other ballads call "the well of the werewolf", where other young men will meet it. As in all the variants, when the time comes, Bistriceanu is swallowed:

Stai, şarpe, nu mă mânca/ Că sunt tinerel băiat/ Ne-nsurat, necununat/ Nici-o floare n-am purtat/ Bistricene, te-aş lăsa/ Dar ştii mă-ta ce-ți făcea?/ Lapte-n strachină-ți punea/ Cu lingura mă ciocnea-i/ Măselele-mi sfărâmai/ Şi beam lapte însângerat/ Cu măsele amestecat" (*Wait, snake, don't eat me/ As I am a young lad/ Unmarried, unwed/ I haven't worn a single flower/ Bistricean, I'd let you be/ But do you know what your mother used to do?/ She would pour milk in your plate/ Hit me with the spoon/ Break my teeth/ And I would drink bloody milk/ With pieces of teeth in it*) (Stănculescu 1968:70).

Bistriceanu asks for the help of a brave man who was returning from war. This one slits the snake open, but the young man cannot be saved.

A rare variant in Romanian folklore, but common with Bulgarians and Serbians at the south of the Danube, is the one published by I. Nijloveanu from Olt district. The order of the narrative sequences is changed. The song begins with the presentation of the moment when a young man is swallowed by the snake: *"La mijlocul Câmpului/ La vântra pământului/ Este un şarpe mare-nflorit/ Ce un voinic a înghițit/ Jumătate nu mai poate/ Tot de arme ferecate"*. (*In the middle of the field/ In the bowels of the earth/ There is a big snake/ That has swallowed a young man/ He can't swallow half of him/ Because of his many weapons*). The young man is saved by a brave man, just like in other ballads; this one doesn't slit the snake open with his sword, but sets fire to the reed grass. The two men become sworn brothers. The end of the ballad takes exception from those already known. The saved young man goes to the mother to call her to account for everything:

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

"Avuta-i un copil mic? / - Am avut şi l-am pierdut/ De când era copil mic/ Dar voinicul ce zicea/ Maică Măiculiță mea/ Eu te văd cam tinerea/ Dar nu este bine aşa/ Să naşti alt voinic din tine/ Să pătimească ca mine!/ Voinicul ce mai făcea/ Mâna la spate punea/ Paloşul că mi-l scote/ Capul maică-si că-l lua" (*Did you have a child?/ I had and I lost him/ Since he was a baby/ And the young man said/ Mother, dear mother/ You are rather young/ But it's not right/ To have another son/ That suffers like I did!/ And the young man/ Put his hand on his sword/ Unsheathed it/ And cut his mother's head*).

The ballad belongs to a different cultural and religious background, where justice is made according to different principles. The killing of the mother by her son makes reference to the way Christianity occurred: a brutal replacement, by force, of ancient models and gods that represented them.

The events narrated in the texts of the ballads, just like in any myth, are received by those who listen to them as being real. This imposed a real setting: *"La vale de Prut/ Zace-ntins pe lut/ De vânturi bătut/ De om nevăzut/ Plutaşu Mihai/ De treizeci de ani" (Down the Prut river/ Lies down on the earth/ Swept by the wind/ Hidden from men/ Mihai the rafter/ Aged thirty)*. He is lying there bitten by snakes and surrounded by wolves. In this ballad collected in 1883 and published by G. Dem. Teodorescu an important sequence is that of the mother's search for her son, which reminds of *Mioriţa*:

Măiculiţa lui/ Prada dorului/ Ia mi-l tot căta/ Şi mi-l tot striga/…Maică, măiculiță/ Măicuță dragă/ Ci tacă-ți gura/ Nu mai blestema/ Că tu când m-ai fapt/ Şi tată mi-ai dat/ Greu m-ai blestemat/ Blestem cu păcat/ Sugi, suge-mi-te-ar/ Şerpi mânca-mi-te-ar/ Dacă m-ai scaldat/ Şi dac-am ţipat/ Iar m-ai blestemat…/ Taci numai ţipa/ Lupii te-or mânca" (*His mother/ Longing for him/ Kept searching/ And calling…/ Mother, my mother/ Dear mother/ Stop calling/ Stop cursing/ As when you gave birth to me/ And breast-fed me/ Cursed me heavily/ Suck, or may the snakes swallow you/ May the snakes eat you/ When you bathed me/ And I cried/ You cursed me again…/ Hush, stop crying/ May the wolves eat you*) (Teodorescu 1982:498).

The end of the ballad is tragic. The new symbol that appears together with that of the snake reminds us of the model of aggressiveness and bravery of the wolf that Indo-Europeans imitated, Geto-Dacians included (Eliade 1980:21-37).

A ballad entitled *The Snake* collected in 1883 by T. Burada from a famous musician of the time, Petrea Crețul Solcan, evokes in its 425 lines the tragedy of the three brothers, sons of a priest, who go hunting. They set off at dawn, wash their faces, cross themselves in front of the icons, go into the stable to take the horses and go hunting. Just like in ancient myths and in Romanian legends, the younger brother, although a midget, is very wise: *"Că-i cu statul de copil/ Cu*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

sfatul de om bătrân" (*He has the stature of a child/ And the mind of an old man*). The snake make its presence known by inducing thirst, which could be quenched only with water from the snake's well. Here, at the well, "între furca şi-ntre puț" (*between the fork and the well*) the snake is waiting having the appearance of a young man who asks for the passers-by's help to take out of the well the money and letters from the emperor to the ruler of the country. The reward of those who want to help is money. The two elder brothers get down into the well, but don't come up again. They are eaten by the snake's mother. The wisdom or cleverness of the younger brother is proven by the fact that he appeals to the Christian divinity:

Se gândea, se socotea/ Să intre şi el, au ba/ Şi pe când se socotea/ Mâneca când desbrăca/ Înspre Domnu se uita/ Către Domnu se ruga/ Iar Domnu asculta/ Şi din ceruri că-l vedea/ Şi simțirea-i deştepta (He was thinking and thinking/ Whether to go in or not/ And as he was thinking/ While taking off his coat/ He looked up/ And prayed to God/ And God listened/ And saw him from heavens/ And gave him the wise thought).

God listens to his prayer and sends a brave young man to help him: *"Vere stai, s-aştepta/ În fântână nu intra/ C-ăl jurat cu chip drăguț/ Dintre fruca/, dintre puț/ Nu e om, nu e băiat/ Ci e şarpe-nveninat"* (*Wait, cousin/ Don't go into the well/ As the nice lad/ At the fork, at the well/ Is not human, is not a man/ But a venomous snake*) (Teodorescu 1982:503).

The snake is difficult to defeat because it is protected by its mother. The brave young man also had nine brothers who were swallowed by the snake's mother. The end of the ballads where the Christian God is called upon is the same. The snake and its mother are defeated and the swallowed brothers are taken out. Although washed with water from the Danube, they can't be brought back to life.

Made from the same point of view, a similar analysis of the other types of ballads with a fantastic of miraculous theme, belonging to the genre of the historical epic poem and of family ballads, shows the importance of Christian philosophy and doctrine in the reinterpretation of the cultural fund that existed in the former Dacia between the IV th and X th centuries, out of which Romanian folk traditions were born.

REFERENCES:

Antologie 1983. *Antologie dialectal-folclorică a României* (*A Dialectal and Folklore Anthology of Romania*), a critical commentary and preface by C. Otobâcu, Bucureşti, Minerva.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Bărbulescu, M. 1984. *Interefențe spirituale în Dacia Romană (Spiritual Interferences in Roman Dacia)*, Cluj Napoca, Dacia.
Bâcicov, V.V. 1984. *Estetica Antichității târzii (The Esthetics of the Late Antiquity)***,** Bucureşti, Meridiane.
Brăiloiu, C, **Ispas**, S. 1998. *Sub aripa cerului (Under the Sky's Shelter)*, Bucureşti, Editura Enciclopedică.
Brătulescu, M, 1981. *Colinda românească (The Romanian Carol)*, Bucureşti, Minerva.
Eliade, M. 1980, *De la Zalmoxis la Genghis-Han (From Zalmoxis to Genghis-Han)*, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică.
Enache, Şt. 1996. *Relațiile dintre obiceiurile de înmormântare şi cele din ciclul familial şi calendaristic (Links between Funeral Customs and Those of the Family and Calendar Cicle)* in "Oltenia. Studii şi comunicări", Etnografie, vol. VII, Craiova.
— 2001. *Viziunea românească tradițională asupra lumii (The Traditional Romanian View on the World)*, Craiova, Sitech.
Grimal, P. 2001. *Dicționar de mitologie greacă şi romană (A Dictionary of Greek and Roman Mythology)*, Bucureşti, Seculum 10.
Ispas, S. 2000, *Povestea cântată (The Sung Story)*, Bucureşti, Viitorul Românesc.
Locusteanu, M., **Mitu**, I., **Popescu**, I.A. 1966. *Ballads*
Lukacs, G. 1972, *Estetica (Esthetics)*, Bucureşti, Meridiane, vol. I.
Marian, Simion F. *Legendele Maicii Domnului (The Legends of the Holy Virgin)*, Bucureşti, Editura Academiei Române.
Musset, L. 2002, *Invaziile (Invasions)*, vol. II, Bucureşti, Corint.
Platon (ed.)1974. *Statul (The State)* in *Fragmentele presocraticilor (Fragments of the Pre-Socratics)*, Iaşi, Junimea.
Sorel, Reynal 1998. *Orfeu şi orfismul*, Universitas.
Stănculescu, Fl. 1968. *Folclor din Oltenia (Oltenian Folklore)*, in "Folclor din Oltenia şi Muntenia", vol. III, Bucureşti, Editura pentru Literatură.
Strabon (ed.) 1970. *Getica* in *Fontes Historiae Daco-Romaniae*, Bucureşti, Editura Academie.
Tachiaos, N. Emil-Anthony 2002. *Sfinții Chiril şi Metodie şi culturalizarea slavilor (Saints Cyril and Metodie and the Culturalisation of the Slavs)*, Bucureşti, Sofia.
Teodorescu, G. Dem. 1982. *Poezii populare române (Romanian Folk Poems)*, Bucureşti, Minerva.
Zugravu, N. 1997. *Geneza creştinismului popular al românilor (The Genesis of the Romanians' Popular Christianity)*, Bucureşti.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Le Rituel du "colindat" (cantique de Noël) entre la fête traditionnelle et la religion populaire

CORNEL BĂLOSU

Le rituel du "colindat" (cantique de Noël) dans toutes ses données sémantiques ou spectaculaires s'intègre au sacré. Cet *incipit* concluant et catégorique pourrait facilement s'inscrire dans la sphère des truismes et on aurait pu en dispenser si l'ancienne dissociation des chants de Noël en sacrés et profanes ou religieux et laïques n'avait pas été celle qu'on rencontre encore dans le folklore roumain. Mais il semble que cette taxinomie sacré/profane soit prolongée son existence plutôt à cause d'une stéréotypie terminologique que d'une construction scientifique et opératrice.

D'ailleurs, même les folkloristes qui ont fréquemment utilisé la distinction, ne se sont pas gênés de déclarer, dans des contextes plus ou moins voilés, le caractère sacramentel et, implicitement, religieux du "colindat" (cantique de Noël) et voire l'ambiguité et la relativité de la classification.

De plus, le sens religieux du "colindat" (cantique de Noël) peut être encore argumenté s'il est le cas, par le fait que *"un rituel ne peut pas se dérouler en dehors d'un système religieux, sans tenir compte de l'idée que ce système est chrétien ou non-chrétien"* (Ispas 1998:54).

On doit préciser qu'on ne peut pas mettre le signe d'égalité entre le religieux et le sacré, même si ces deux catégories ont de nombreux points de superposition sémantique et l'une des plus concises et larges définitions de la religion est renforcée justement par cette égalité (Wach 1997:45).

À son tour, Pierre Bourdieu et d'autres ethnologues contemporains caractérisaient la religion *"en tant qu'un ensemble de biens symboliques visant la sphère du sacré"* (n.tr) (Acquaviva, Pace 1994 dans Rivière 2000:19).

Tout de même, nous avons la convinction que le religieux peut se détacher de la sphère plus large du sacré qui *"peut survivre ou re-vivre en dehors du religieux"* (n. tr.) (Wunenburger 2000: 39).

Par conséquent, on préfère considérer que le rituel du "colindat" (cantique de Noël) est, plutôt, une expression complexe et nuancée du sacré qui implique, évidemment, le religieux, surtout celui qui a une raison théorique. Un auteur contemporain considérait que *"le sacré est l'objet du chant de Noël lui-même, que la fonction du 'colindat' (cantique de Noël) est la manifestation du sacré, l'acte de l'exécution ou de l'audition d'un chant de Noël enregistrant et signifiant un acte d'expérimentation du sacré"* (Bălaşa 2000:19).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Comme l'on sait, "colindatul de grup" (le cantique de groupe) se pratique dans l'espace culturel roumain pendant la veille de Noël ou, plus rarement, au Nouvel An. Analysant, pourtant, attentivement et avec discernement les langages du rituel, notamment le langage verbal ou, autrement dit, le texte poétique ou poïétique, on peut conclure que le rituel du "colindat de grup" (cantique de groupe) est indissolublement relevé aussi par la fête religieuse de la Naissance de Christ.

Au-delà des opinions qu'on a en ce qui concerne l'origine ou le fonctionnement du "colindat" (cantique de Noël), *"l'omission volontaire de la liaison stricte du 'colindat' (cantique de Noël) proprement-dit du groupe avec la veille de Noël semble être une déformation consciente de la réalité folklorique, pour éviter l'implication des relations évidentes avec la religion chrétienne"* (Ispas 1998:54).

La fête du Noël avec toutes ses implications et ses significations religieuses offre un fondement apodictique et justifie la conservation au fil du temps d'un scenario sacramentel d'ampleur tel qu'il est "colindatul" (le cantique de Noël).

D'ailleurs, on croit que c'est seulement l'esprit chrétien de la fête qui a réussi à sauvegarder aussi une partie fondamentale du repertoire qui avait perdu, depuis longtemps la fonction rituelle. Il s'agit du soi-disant chant de Noël mythologique ou aux sujets narratifs mythologiques et qui a survécu grâce à une restructuration sous le signe du ralentissement ou, purement et simplement, il a été assimilé par une inertie de la tradition. Une série essentielle d'ouvrages historiques, ethnologiques, anthropologiques etc., de l'espace culturel européen, y compris l'espace roumain, va démontrer avec des arguments péremptoires que le processus de la christianisation a été plurimorphe ayant de sensibles spécificités et il n'a pas du tout signifié l'élimination totale de certaines formes de culture, antérieures et pré-chrétiennes, mais même leur assimilation par le reinvestissement de sens (Ries 1976; Zugravu 1997).

En ce sens, le chant de Noël roumain peut être considéré un témoignage aussi original que plurivoque et synchretique, un effet *"d'un vaste processus de christianisation des coutumes et des traditions non-chrétiennes, un exemple vif et concret de* ***re-christianisation*** *du calendrier chrétien avec le système populaire d'organisation du temps"* (Cepraga 1995).

Cette symbiose des calendriers transparaît, surtout au niveau des grandes fêtes et dans la structure plurimorphe du cycle solennel de douze jours de Noël – du Nouvel An et de l'Épiphanie et qui comporte une composite manifestation traditionnelle d'expressions culturelles: rituels, gestes, croyances etc. quoiqu'il ne puisse être circonscrit autour d'origines unitaires, le cycle des fêtes durant le solstice d'hiver démontre, par son mélange, le caractère de système symbolique fonctionnel. Et pourtant, volens-nolens, on doit procéder dans notre analyse à une certaine distinction entre le rôle du "colindat de ceată" (cantique de groupe)

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

et les autres "productions" culturelles de Nouvel An, surtout les jeux aux masques et d'autres séquences spectaculaires à un rôle prépondérant.

Sans nous proposer d'insister sur l'une ou l'autre des théories de l'origine et du fonctionnement du "colindat" (cantique de Noël), on apprécie quand-même que, le long des années, le "colindat" (cantique) est entré dans une profonde résonance de significations avec le sentiment religieux provoqué par la fête de la naissance du Christ, en se détachant, quoi qu'on dirait, du reste des expressions "chaotiques" de Nouvel An. Cette différence peut être remarquée aussi au niveau des espaces culturels occidentaux.

Ainsi dans la représentation que l'on s'en fait couramment, Noël et le Nouvel An apparaissent non comme des fêtes en écho, ce qu'elles sont principalement au niveau des comportements effectifs, mais comme des fêtes en miroir, les attributs de Noël se trouvant pour la plupart inversés au Nouvel ou Nouvel An. Dira-t-on que c'est une opposition stéréotypique et, par conséquent, d'intérêt sécondaire? (Isambert 1982:166).

La relation du "colindat de ceată" (cantique de groupe) avec le *festum* chrétien de la Naissance, transparaît surtout du caractère de solennité du scénario dramatique. Ce ne sont pas l'excès, l'exubérance et la joie impétueuse qui le caractérisent, mais c'est seulement la sobriété des gestes, de tous les langages syncrétiques y impliqués, des comportements des actants qui accomplissent ou non un rôle quelconque.

Ainsi, le rituel du "colindat" (cantique de Noël) n'est-il pas un spectacle – divertissement, mais c'est plutôt une liturgie populaire.

Le désordre et le chaos sont annulés pour un accueil doublé par le vivre sacré de l'événement de la part de toute la communauté sans exception. Le caractère licite semble correctement définir le rituel, la conservation du règle et non pas la réaction spontanée, impétueuse. Si les jeux aux masques du cycle d'hiver des fêtes demeurent sous le signe du dionysiaque, le "colindat" (cantique de Noël) est rapporté à un état de solennité appolinienne, spécifique au liturgique.

Dans ce contexte, comme appréciaient d'autres chercheurs (Ispas 1998: 89-122 ; Cepraga 1996; Moise 1999), on doit remarquer le manque d'arguments par la présumée opposition acerbe entre l'institution officielle de l'Église et les chants diaboliques du "colindat" (cantique de Noël).

La réalité ethnographique des deux derniers siècles soutenue par d'informations convaincantes démontre justement le contraire de ce préjugé transmis systématique et adopté beaucoup plus facilement dans une certaine période à cause des raisons qui peuvent être considérées comme extrascientifiques.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Dans plusieurs zones de Transylvanie et de Valachie, l'Église et ses servants s'impliquent dans l'organisation du "colindat" (cantique de Noël), assurant tout de même la garantie morale de ses démarches. Le prêtre du village donnait les absolutions, étant le premier choisi pour chanter des Noëls. C'est avec lui-même que débutait le scénario événementiel par un chant de Noël appelé "le chant du prêtre" ("colinda popii") ou "le chant du curé ("colinda preotului"). Autrefois, le groupe était béni par les prérogatives sacerdotales du prêtre.

Le prêtre était toujours invité au repas des notabilités, accomplissant parfois le rôle de conseiller et de protecteur des groupes de jeunes hommes. Réflexe de certains temps où l'église et son représentant ont eu un rôle particulier dans l'existence de nos villages, l'implication profonde et intelligente des prêtres dans la direction de la vie culturelle des comunautés rustiques, menant – dans la plupart des localités rurales – à la conservation jusqu'à la nos jours, des groupes de jeunes hommes (Moise 1999: 98-99).

Au Pays de Loviştea, les deux parties du groupe qui chantent d'une façon antiphonique les chants de Noël s'appellent "stalles d'église". Dans les villages de Loviştea aussi, "ziorile" ("les aubes"), le dernier chant de Noël du rituel, s'entonnaient du clocher de l'église.

Par conséquent, outre les récits "célèbres" et stigmatisés, "signs" par Georg Heltai et Andreas Mathesius (XVI^{e}-XVII^{e} siècles), presque rien ne peut démontrer une éventuelle dichotomie entre l'institution officielle de l'église et l'institution traditionnelle du groupe de jeunes hommes.

Si le cycle festif entre Noël et "Bobotează" (le 6 janvier) alterne le sacré avec le profane, l'émotion du vivre dans le transcendant alterne avec le silence du repos, le cantique de Noël qui débute tout comme le jour liturgique le soir, incombe une homogénéité sacrée exemplaire.

Le groupe social, la famille, l'individu révélent consciemment le rapprochement et la rencontre du divin, du charisme par des valeurs symboliques, poétiques et poïetiques, hiérarchisés et ordonnés. Toute lecture attentive des images du "colindat" (cantique de Noël) ne peut que remarquer la médiation graduelle de la relation entre communauté, famille en tant que principal noyau social et la sphère du numinosum.

Les chanteurs de noëls, prêtres dramatiques du scénario, investis dès le début de prérogatives du sacré réifient cette médiation – communication, premièrement par la sacralisation de l'espace et du temps communs. Par conséquent, *loca* et *tempora* sont purifiés de l'empreinte du profane devenant autre chose, c'est-à-dire des entités idéales où se produiront des faits miraculeux. C'est seulement celle qui sera la scène de la rencontre avec Dieu, la scène de hiérophanie. On conclut que les démarches et les sens du "colindat"

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

(cantique de Noël) peuvent être inscrits sur un axe vertical qui satisfait le besoin de la communication avec les personnages sacro-saints. Métamorphosés en pigeons (oiseaux ayant une symbolique essentiellement chrétienne), selon le texte poétique du rituel, les chanteurs de noëls invoquent le réveil des hôtes du sommeil léthargique aculturel, profane, en les préparant pour la rencontre miraculeuse avec les catégories sacrées. Christ descend sur échelle de cire, dans le vêtement sombre (rappelant les vêtements des prélats) et participe à une agape qui a comme protagonistes Saint Jean et Saint Pierre etc., mais l'honnête hôte, aussi qui se place lui-même dans l'espace des idéalités et dans le temps, à l'extérieur du temps; la scène symbolique de l'événement acquiert les significations de la vérité révélée, se remplissant de la réalisation totale et, pourquoi pas, de joie et de richesse. À cette agape fabuleuse, on boit du vin, se servant de coupes qui envoient aux grands verres liturgiques et on dîne selon la loi chrétienne.

Mais la sainte procession arrive même à la maison du fermier qui apprécie et vit dans la sfère de l'aumône, de la dévotion et de l'ordre moral. Ces textes restent sans doute (nous le croyons) sous l'impulsion de *fides*, même si la descente du Christ peut être regardée et adjugée comme une possible forme d'invocation et d'attraction de l'efficacité, de la prospérité et de l'oppulence.

On transcrit pour exemplifier un fragment d'un chant de Noël issu du Pays de Loviştea: *Ce stai, Doamne, de mă-ntrebi/ Cu direapta spune-ţi-oi/ Cin' pe mine bun m-au fapt/ De-nfloresc şi mărgăresc:/ Numai ţie potrivesc/ Numai ţie năduiesc (1)/ Că mi-ai dat năstavul (2) tău/ De-au pus casa lângă drum/ Şi-am tins curtea peste drum;/ Câţi călători mi-au trecut,/ Eu pe toţi i-am găzduit,/ Câţi goi că mi-au trecut,/ Eu pe toţi i-am îmbrăcat/ (...) Câţi friguroşi mi-au trecut/ Eu pe toţi i-am încălzit./ Aia mă fac pe mine bun/ De-s mai bun ca cei mai buni/ De-nfloresc şi mărgăresc,/ De-mi dau raze ca din soare/ Şi lumină ca din lună* (Mohanu 1975:29).

---

(1) *a nădui* – se confier en quelqu'un

(2) *năstav* – impulsion (selon Mohene: 666).

On peut déceler sans doute, lecturant les textes des chants de Noël, des couches culturelles plus ou moins homogénéisées, ainsi qu'au niveau du summum de langages du scénario, on peut discerner qu'il a une certaine histoire et que les modèles *ne sont jamais des héritages passifs, mais ce sont une matière première perfectionnée sans cesse* (Goff, Schmitt 2002:662).

Autrement dit, les fêtes chrétiennes ont eu un rôle de post-greffe pour les structures magico-mythiques et que "par exemple, la situation du Noël en conjonction approximative avec le solstice d'hiver ou de Pâques, à l'arrivée du printemps, visait l'intégration dans l'ordre chrétien du monde, du paganisme qui devait être annulé; ses manifestations étant oblitérées par la proximité" (Bonté, Zard 1999:586).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Même si l'Église orthodoxe roumaine accepte l'idée des héritage *"que notre peuple garde jusqu'à nos jours, mais il les a mis en liaison avec la Naissance du Christ, en les empruntant du sens et du caractère chrétien comme par exemple: les chants de Noël,* ***sorcova, pluguşorul*** *etc. auxquels se sont ajoutés d'autres d'origine purement chrétiens tels:* ***vicleimul, irozii, steaua****"* (Branişte 2002:132-133).

Comme on affirmait déjà, ce sont seulement la fête, les vivres et ses sentiments répandus dans la collectivité et au niveau de l'individu ceux qui pourraient garder et même transporter comme une alluvion des segments culturels antérieurs au christianisme.

Dans l'espace spirituel traditionnel autochtone, on peut parler (tout comme dans n'importe quel espace culturel) d'une certaine spécificité de la finalité du processus de syncrétisme, conséquence naturelle de certaines particularités sociales, historiques, politiques, situation qui transparaît indéniablement lorsqu'on traite les nuances du christianisme populaire roumain (notamment Zugravu 1997, VI^{e} -IX^{e} chap.).

C'est pourquoi il est mieux d'utiliser attentivement des modèles d'analyse et des théories ethnologiques et anthropologiques occidentales à la recherche de faits de culture et de mentalités traditionnelles du topos roumain.

Dans une livre paru en 1982, l'éthnologue français F. A. Isambert proposait pour la recherche de certains paradigmes culturels communautaires, plus anciens ou plus nouveaux, la triade catégorique: fête – religion populaire – sacré.

L'auteur insiste à juste titre sur la solidarité de ces trois catégories conceptuelles, dévoilant, en même temps, le pouvoir d'intégrateur-médiateur de la fête. D'ailleurs, l'histoire de cette affinité n'est, au moins d'une manière fragmentaire, si récente dans la culture européenne et non seulement.

Parmi les autres, deux ouvrages qui paraissaient au début du XX^{e} siècle, influençaient, selon notre avis, l'ethnologie et, en général, la culture du continent. Il s'agissait de l'ouvrage "*Formes élémentaires de la vie religieuse*", publié par Émile Durkheim en 1921 et "*Das Heilige*", le livre célèbre de Rudolf Otto qui parait en 1917. Bien sûr qu'après tout cela, l'ethnologie et l'anthropologie s'enrichissaient d'une série importante d'ouvrages qui ouvraient de nouvelles perspectives pour la recherche.

Revenant à Durkheim, pour lui, la relation entre la fête et le religieux est biunivoque. *"L'idée d'une cérémonie religieuse d'une certaine importance réveille naturellement l'idée de fête et inversement, toute fête, même si elle est, par son origine, purement laïque, comporte une partie de caractéristiques de la cérémonie religieuse"* (n. tr.) (Durkheim 1995:350). Si une fête populaire, soutient l'ethnologue français, attire certains excès, *"il y a aussi des cérémonies religieuses qui induisent une sorte de nécessité de violer les règles généralement les plus respectées"* (n. tr.) (Durkheim 1995:351).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Durkheim saisit très bien le caractère dynamique, extatique et communautaire de la fête, propre à des sociétés archaïques ou primitives. Ces caractéristiques transparaissent aussi chez Roger Caillois et qui accentuent le fait que la fête s'oppose, en principe, à l'ordre commun du monde, étant au-delà de "quie a non movere", "l'état de contagion de l'exaltation", puis sur un autre plan, étant "le couronnement même du sacré", "la prééminance de l'univers", "Le Grand Temps et Le Grande Espace" (Caillois 1997: IV[e] chap.).

Réflechissant sur les mutations qui se produisent dans la vie religieuse de l'homme, dans une société de l'État, Caillois conclut que dans toutes ces conditions, la fête perd ses sens. La religion commence à acquérir un caractère individuel et, implicitement, *"le sacre devient un ameublement intérieur... s'émiette..., la cité ne coïncide de plus avec l'église; le sacré devient intérieur ne regardent plus que l'âme"* (notre traduction) (Caillois 1997:145).

Empruntant une partie des idées des ancêtres notamment celles du compatriote, G. Gustdorf conclut qu'on doit restituer à l'existence communautaire sa totale vigueur rituelle. "Le Grand Espace" et "Le Grand Temps" doivent être ré-écrits et revécus par le biais de la fête qui pourrait être définie "comme une réitération du mythe, comme le grand spectacle du mythe joué par toute la société" (notre traduction) (Gusdorf 1996:70). Du point de vue de l'auteur, la fête archaïque ou traditionnelle peut être considérée en tant qu'un complexe pluriel de sens et de possibilités qu'elle agglutine et ressuscite lorsqu'il en est le cas.

Eliade, dans sa propre théorie sur la fête, quoiqu'il emprunte des catégories opérationnelles de R. Otto et de R. Caillois, décide, à son tour, que la relation entre le sacré et le profane n'est pas complètement interrompue et que *homo religiosus* peut avoir la révélation du sacré par le biais de l'hiérophanie.

Ayant l'avantage d'une coagulation scientifique complexe sur le thème (historique, phénoménologique et herméneutique), Eliade remarque le *numinosum "entrant dans le monde des phénomènes, peut être perçu"* sans perdre de son *mysterium* et de son *tremendum*. L'homme religieux a, par conséquent, l'opportunité de l'Absolu et il peut vivre, même s'il est limité, dans un Ganz Andere idéal. Pour lui, la fête se déroule *"toujours* ***ab initio*** *et l'homme religieux, profondément impliqué dans la fetê, vit d'une manière extasié ce* ***illud tempus*** *mystique"* (Eliade 1995:75-80).

S'occupant du deuxième terme de sa triade, Isambert apprécie que la relation entre la fête et la religion populaire est naturelle et que, en fait, l'appel à la fête est un des ressorts essentiels de valorisation de la religion populaire (Isambert 1982:161).

Jean Claude Schmitt lui-aussi soutenait que la religion populaire ne peut pas être dissociée de la culture folklorique et qu'elle est, au fond, un appui fondamental de la vie religieuse des maisses (Schmitt 1976:944).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Ces deux dernières assertions peuvent être démontrées assez facilement si on examine même superficiellement les couches du "colindat" (cantique de Noël) qui, au moins, dans une partie importante de son répertoire, affirment ses tendances religieuses.

Essayant de découvrir les niveaux de la religion populaire, Isambert arrive à des conclusions qui, quoique schématiques, paraissent être réelles. Une première couche serait celle de la religion du quotidien qui comprendrait les fêtes religieuses et les rythmes de la liturgie, c-est-à-dire des structures proches de celles de culte officielles. La deuxième couche serait *l'extraordinaire*, c-est-à-dire le forcement du quotidien par des faits exceptionnels: pèlerinages, les cultes thérapeutiques, les dévotions etc. finalement, le troisième niveau serait cryptique, synonime à l'esotérisme et aux superstitions (Isambert 1982:23).

Rapportant le "colindat" (cantique de Noël) à ce schéma, on se rend compte qu'il pourrait facilement être inclus dans la première catégorie, avec la spécification que les nuances de la relation entre la religion populaire y compris comme appui dans le rituel et la religion officielle doivent être formulées, établissant, surtout, les points de liaison.

Nous avons affirmé, d'ailleurs, dans la première partie de notre étude, que, dans l'espace culturel roumain il n'y a pas été des tensions entre l'Église et "les productions" et les mentalités religieuses et populaires et ni d'autres formes de contestation de la religion officielle. Dans le même contexte on pourrait soutenir que la religion populaire incluse dans les textes folkloriques roumains n'est ni anti-officielle et ni intellectuelle, mais c'est surtout naturelle et non-programmatique. C'est d'ici que proviennent certaines dérogations mineures du dogme, dérogations acceptées d'ailleurs par l'Église.

En conclusion, on apprécie que la religion populaire est un phénomène dynamique et non pas une réalité figée, immobile et résiduelle, dont le moyen serait "l'autre religion", issue du paganisme et conservée dans l'univers rural.

Elle inclut aussi toutes les formes d'assimilation ou de contamination et, notamment, la lecture populaire de christianisme et, pourquoi pas, les formes de créativité populaires (Vovelle în Nicoară 1998).

*colindat (le cantique de Noël) = l'acte du verbe "a colinda" (chanter de noëls) qui désigne tant l'action de chanter un corpus de textes rituels à l'occasion de Noël, du Nouvel An et de Saint Jean que l'action de se rendre d'un lieu à un autre.

*colindă (chant de Noël) n. f. dérivé du latin *calendae* (premier jour du mois quand s'annonçaient les nones et les isles; donc les principaux repères du mois) qui a donné en roumain le mot "calendar" (calendrier).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

RÉFÉRENCES:

Bălaşa, M. M. 2000. *Colinda, epifanie şi sacrament* (*Le chant de Noël*, *épiphanie et sacrement*), Bucureşti, Minerva.
Bonté, P., Izard, M. 1999. *Dicţionar de etnologie şi antropologie* (*Dictionnaire d'ethnologie et d'antropologie*), Iaşi, Polirom.
Branişte, E. 2002. *Liturgica generală*, vol. I (*La liturgique générale*), Galaţi, Editura Episcopiei Dunării de Jos.
Caillois, R. 1997. *Omul şi sacrul* (*L'homme et le sacré*), Bucureşti, Nemira.
Cepraga, D. O. 1995. *Graiurile Domnului. Colinda creştină internaţională* (*Les voix du Dieu*. *Un Chant de Noël chrétien international*), Cluj, Clusium.
Durkheim, E. 1995. *Formele elementare ale vieţii religioase* (*Les formes élémentaires de la vie réligieuse*), Iaşi, Polirom.
Eliade, M. 1995. *Sacrul şi Profanul* (*Le Sacré et le Profane*), Bucureşti, Humanitas.
Gusdorf, G. 1996. *Mit şi metafizică* (*Mythe et métaphysique*), Timişoara, Amarcord.
Isambert, F. A. 1982. *Le sens du sacré*, Paris.
Ispas, S. 1998. *Sub aripa cerului (Comentarii etnologice asupra colindei şi colindatului)* (*Sous l'aile du ciel*. *Commentaires ethnologiques sur le chant de Noël et le cantique*), Bucureşti, Editura Enciclopedică.
Le Goff, J., **Schmitt**, J. Cl. 2002. *Dicţionar tematic al Evului Mediu Occidental* (*Dictionnaire thématique du Moyen Âge Occidental*), Iaşi, Polirom.
Mohanu, C. 1975. *Fântâna dorului* (*La fontaine de la nostalgie*), Bucureşti, Minerva.
Moise, I. 1999. *Confrerii carpatice de tineret. Ceata de feciori* (*Associations des jeunes de Carpates*. Le *groupe des fils*), Sibiu, Imago.
Nicoară, T. 1998. *Introducere în istoria mentalităţilor colective* (*Introduction à l'histoire des mentalités collectives*), Cluj, Presa Universitară Clujeană
Ries, Julien 1976. *Les chrétiens parmi les religions*, Paris, Desclée-Brouwer.
Rivière, C. 2000. *Socio-antropologia religiilor* (*La socio-anthropologie des religions*), Iaşi, Polirom.
Wach, J. 1997. *Sociologia religiei* (*La sociologie de la religion*), Iaşi, Polirom.
Wunenburger, J. J. 2000. *Sacrul* (*Le sacré*), Cluj, Dacia.
Zugravu, N. 1997. *Geneza creştinismului popular al românilor* (*La genèse du christianisme populaire des Roumains*), Bucureşti, Editura Institutului Român de Tracologie.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Anthropology of Religions in Romania. Present Stage and Perspectives

ATALIA ŞTEFĂNESCU

"The human being, with his imagination, wisdom and emotions is always the one who proclaims the revealed character of his religion. He is the one who believes it true, rejecting all the others. He is the one who sets the boundaries between the sacred and the profane".
Claude Rivière

Religion, "the first source of culture" according to Nichifor Crainic (Crainic 1994:19), has been studied by many sciences, such as (in Michel Meslin and Claude Rivière's opinion): philosophy (it studies the meaning of key terms, as well as the influences on human thought and his social group), history (it studies institutions, beliefs, religious cults within different spaces and times in a comparative way, as well as their historical evolution), sociology (it studies religions from complex, civilized and urban societies, many times in a quantitative form), psychology (it studies religion depending on the psychic features of the individual), phenomenology (it deals with the investigation of religious manifestation forms) and, of course, theology (which claims a "one and only" truth – faith in God) (Rivière 2000:9).

Michel Meslin underlined that, due to the complexity of religion matters, none of the sciences above is enough, so that he suggested a new science, which he called "the science of religions" (we would rather name it anthropology of religions), that should be situated somehow in between the disciplines above. This science of religions should study the entire ensemble of religious beliefs, comparing, analysing, explaining life experiences, thoroughly considering the religious language and their purposefulness (Meslin 1993:13 et sqq). The French researcher wrote these notes three decades ago; yet, they apply very well to religions' research in Romania, where anthropology is the newcomer.

Our approach is going to establish whether we can speak about religious anthropology in Romania. In order to accomplish our goal we think that it is essential to define the concept of "anthropology of religions".

The anthropology of religions, *"one of the most substantial anthropological branches"* (Panea 2000:88) (unfortunately not in Romania where there is a real "inflation" of writings in this field) appears as a science at the end of XIXth century, as a result of the activity of the anthropological school whose members were E. Tylor, H. Spencer and J. Lubbock, the theorists of

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

animism (Cuciuc 1997:46). J. George Frazer, as a continuator of this direction, established the problems that the anthropology of religions should study: the magic and its relation with science and religion, totemism, fertility and vegetation cults (Malinowski 1993:14). The anthropology of religions, with its speech related to ideology and power, analyses habits, beliefs, systems, myths, rituals from the great religions in the world (Nelson 1990:passim; Copans 1999:110). Another definition states that the object of the anthropology of religions is the study of those elements associated with the sacred or with what each society defines as sacred (Gresle, Panoff, Perrin, Tripier 2000:sv „religie, antropologie religioasă").

The anthropology of religions is related to sociology, as well as to the history of religions *"each being a point of view of the other"* (Bonté, Izard 1999:sv „religii (istoria ~lor) şi antropologie"). Though starting from the same information, the historian has a hermeneutical and historical perspective on religion, while the anthropologist tries to discover unconscious elements, hidden to a superficial eye (Bonté, Izard 1999:sv „religii (istoria ~lor) şi antropologie"). The anthropologist understands religion as a cultural phenomenon and tries to explain similitudes and differences between religious phenomena within different societies (Rivière 2000:9).

Especially after World War II, the anthropology of religions tried to solve more problems. First of all, it tried to give a correct definition to religion and to establish the most simple, primary form of religion (totemism, animism, monotheism, polytheism); to analyse the importance of ritual in society, its function and the connection with the idea of power; to establish whether and to what extent revealed religions are superior to the other ones (Rivière 2000:17). It also discussed the matter of ideology and secularization, as a contemporary religious phenomenon, with important social implications, which brings to the foreground the disputed relation between the sacred and the profane.

Romanian scientific research of religions has suffered after the communist period, when most of the studies (we refer especially to the sociological ones) were trying to argue, according to Marx's dialectical materialism, that Romanian society was heading irreversibly towards atheism. Works from the communist period (as we can see at a simple reading of their titles) (we recommend the reading of the sociological bibliography in XXth century Romania (Otovescu (ed.) 2001:196-202) were especially dealing with religious secularization and atheism as a form of religious indifference due to science and extremely necessary for the socialistic evolution of the country. Religion was identified with superstition, its obscurantism being considered very injurious as it stopped human beings from seeing the reality. Religion's end had to be the disappearance (Cuciuc 1989:passim).

Religion was thus turned into a political matter, and it had to be removed at any cost in order for a normal society to evolve (secularization concerned not

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

only Romanian scientists, and it was very much discussed in the West (Claude Rivière was wondering whether this was but an invention of the West, taken over by the East (Rivière 2000:159), we would say, as a "form without a background"). In Romania at least, the prognosis failed, as we can see not the death of religion, but a sudden change of the sacred in Orthodoxy, Catholicism, denominations, mystical and esoteric cults.

1989 brings in a release of these researches and the contact of Romanian scientific world with anthropology handbooks. They bring a new breath and an exciting research area. Works of E. Durkheim, B. Malinowski, M. Weber, J. Frazer, Cl. Lévi-Strauss, A. Van Gennep are translated into Romanian, giving a starting point for Romanian gender studies. The philosophy and sociology of religions use these works in their new speech (Codoban 1998; Cuciuc 1997; Gavriluță 1998).

The anthropology of religions is presented as a branch of cultural anthropology in different Romanian anthropology compendiums. A. Mihu in his work on cultural anthropology talks only about magic, resuming the information already existing, but he outruns the limits of a simple plagiarism, analysing magical forms in Romanian folklore (Mihu 2002). The field of the anthropology of religions is talked about in N. Panea's work on cultural anthropology. In his opinion, it studies types of religions, relations between myth – ritual – ceremony, forms of magic and their relationship with religion (Panea 2000:88), the relation sacred – profane, other phenomena such as witchcraft or shamanism.

10 years ago, when religious anthropology entered Romanian scientific life, the anthropological speech in religious study could be encountered accidentally and not as conscious purposefulness. Theologians such as Dumitru Stăniloae, Nicolae Steinhardt or Nichifor Crainic, historians of religion or philosophers such as Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu or Lucian Blaga are sometimes mentioned as anthropologists of religions, due to some specific approaches or visions, but none of them is a true anthropologist. Yet, they overcome the limits of the sciences that made them famous and try a new speech, one that every anthropologist of religion should consider.

The most important contribution to the research of religion has been brought by M. Eliade, the only Romanian present in speciality foreigner bibliographies. Although M. Eliade was talking about himself as a historian of religions (Eliade 2000:13), those who studie his work can see that M. Eliade is a complex scientist, and a philosopher, a historian, a hermeneut and a phenomenologist at the same time. M. Eliade established the stages of the study of religion, no matter what professional formation the one doing this study has. Thus, the first stage is necessarily historical, as there is no religious phenomenon outside history; then, the study of hierophanies and cratophanies, in other words phenomenology, the last stage being hermeneutical, analysing

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

the meaning of religious phenomena through symbol and myth (Codoban 1998:20; Ries 2000:49 et sqq.). Starting from Rudolf Otto's masterpiece, *The Sacred,* M. Eliade makes up the first Romanian study of religions regarding this matter, grounding the Romanian research on religions through an anthropological perspective, and also "the new philosophy of religions", a philosophy of the sacred phenomenology.

Mircea Eliade has also been considered an ethnologist, because of his attempt to integrate Romanian myths into universal ones and to analyse folklore within the mental universe that generated it (for example, the myth presented by the legend of Meşterul Manole, with deep roots in Indo-European cultural background) (Datcu 1998:sv „Eliade, Mircea").

Although many of his theories have been contradicted, Mircea Eliade has a great contribution to the understanding of shamanism, of the sacred and his various hierophanies, of myths and symbols, that is exactly the elements that are studied by anthropology. His comparative studies, frequently involving the "image of the other", with which he came into contact during his trips to India, as well as his attempt to pass from particular to general in the analysis of some mythical motifs allow us to put M. Eliade in connection with anthropology, more than any other Romanian researcher.

Mircea Eliade started his activity in a time of great scientific emulation – the interwar period. Even though at the time we couldn't speak of anthropology, the dispute on religious matters sustained in journals between great Romanian scholars has a great importance for the Romanian anthropology of religions. Orthodoxy is studied, compared to Catholicism[1], combated or, on the contrary, sustained in dialogues between exceptional personalities such as E. Lovinescu, Şerban Cioculescu, M. Vulcănescu, M. Eliade, C. Rădulescu-Motru, Pompiliu Constantinescu or the great doctrinaires of Romanian Orthodoxy D. Stăniloae or N. Crainic, dialogues which were published in the review "Gândirea". Setting a diagnosis for the state of society at that moment, cultured people analysed the

[1] C. Rădulescu-Motru opposes Orthodox ritualism and formalism (stated only by the church not by authentic popular Christianity, as N. Crainic in *Iisus în ţara mea* believed) (Chimet 1993:273-279) to Catholicism and Protestantism moral and practical character. In spite of Orthodoxy deficiencies this is the most suitable religion for the Romanian soul (*Diferenţa fundamentală între Biserica ortodoxă şi Biserica din Apus* apud Chimet 1993:236-250). The same conclusion, of the Orthodox nature of Romanians, has been found by one of the greatest Orthodoxy doctrinaires, D. Stăniloae (*Iarăşi românism şi ortodoxie* apud Chimet 1993:362-372). He established that we are the only Latin orthodox people, and every attempt to alter this reality by adopting a different religion, for example the Catholic one, would bring a _form without a background, opposite to our nature (*Ortodoxie şi latinitate* apud Chimet 1993:354-361); this idea was also imparted by M. Florian (*Cultura română şi ortodoxia* apud Chimet 1993:259-272). The same analysis on Orthodoxy is found with Petru Comarnescu (*Ideile veacului şi spiritualitatea* apud Chimet 1993:399-411), who ascertains the ritualistic nature of Romanian popular Christianity, discovering the sacred even in atheist forms.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

future of Orthodoxy in the context of a new generation, on this occasion drawing up a religious portrait of the Romanian people.

By their considerations regarding the gift as a fundamental element for Romanian Orthodoxy, reaching the apogee in Romanian proverbial hospitality, N. Steinhardt and Dumitru Stăniloae can be considered not only theologists, but also ethnologists, as they studied the way Orthodoxy is reflected in Romanian popular thought, in legends and myths. Trying to get insight into the mysteries of Orthodoxy, the two try to decode the biblical message "give and you shall receive" (God does not ask for poverty; the poor in spirit who will go to Heaven are not the fools or the mad people, but the ones who are aware of the greatness of the Holy Spirit, in comparison with the human spirit, who give what they do not possess or have very little – faith, trust, hope). On the other hand they try to search Romanian folklore (Gavriluță 1998:132). Thus, in the legend of Meşterul Manole, father Stăniloae discovered the act of Christ (Manole) who sacrifices the body (Ana) in order to build the church. In Miorița, the shepherd is Christ and the bride is His soul (Datcu 1998:sv "Stăniloae, Dumitru").

The great Orthodoxy doctrinaire N. Crainic surpasses the limits of the theological speech and can be suspected of anthropology, especially in *Nostalgia paradisului,* where he analyses religion in general and Orthodoxy in particular, as a constitutive part of culture. Nichifor Crainic stated: *"culture as the ensemble of the creations of the human genius has no self-meaning, but it fits in the religious outlook. It iradiates from faith like the flame from the burning fire"* (*Modul teandric* in "Gândirea", jan. 1940). In his opinion, culture is the creation of human spirit, unlike nature, which is the creation of God. As a product of the spirit, culture is guided by God, in other words it is Christian, stimulated and restricted by religion (Crainic 1994:19). Analysing the origin of the religion of primitive populations, Crainic joins the theory of original monotheism, deteriorated into polytheism (Crainic 1994:19 et sqq.). Another issue that he studied was secularization, equivalent to decline, negativism, anthropocentrism and autonomy of culture. A typical case of secularization which N. Crainic discussed was the Soviet Union. Secularization in his opinion is not a symptom forof religious death, but of freedom from seclusion and return to religion (Crainic 1994:82).

Lucian Blaga, accepted in Romanian culture especially as a poet and a philosopher of culture, can also be considered an anthropologist, with important concerns in religion. One article, published in "Gândirea" (no. 1, jan. 1935 apud Chimet 1992:74-81) gives us a clear case of religious anthropology. L. Blaga studies the forms of the sacred encountered in Romanian popular Christianity, reflected in carols and in melancholy Romanian folk songs and discovers antique roots and similarities with Indian religion, following Georges Dumézil's Indo-Europeanness. In L. Blaga's opinion our religion belongs to the Balkan

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

area, being animated by a creative spirit, different from the western one, which is more practical.

A great contemporary historian of religions, close to ethnology and anthropology, a disciple of M. Eliade, is I.P. Culianu. In his study *Religia şi creşterea puterii* I.P. Culianu analyses rites, discovering the fact that they have a mythological foundation and a sociative-integrative role, ensuring the well functioning of the group. Religion is associated with the idea of power, identified with release from the control of norms (Romanato, Lombardo, Culianu 1996:180 et sqq.). I. P. Culianu opposes to secularization, a Western feature, the theory of nihilism, that starts as a "native state", when the existing social order is rejected, a new one being sustained. History has known famous cases of nihilism: Renaissance, Religious Reform, Christian denominations. They announced the end of the material world existing at that moment and the establishing of a world built on new principles. In his opinion, secularization causes a freedom of the individual and a decline in the state's capacity to control through laws or values (Culianu 1996).

As we have tried to underline above, the anthropology of religions in Romania is more of a trend than a real science. This is why we believe that the opportunities of research are very wide.

John K. Nelson in his study on religious anthropology establishes some perspectives for the future of this science. He believes that the anthropologists of religion should study the elements considered taboo, the sources that legitimate the authority of religious leaders, as religion also means power, the transformations occurred in religious and spiritual life in different contexts (Nelson 1990).

The anthropology of religions should give answer to a series of questions: How can we define religion as a distinct sphere of culture? How does religion influence human actions and opinions about the world? Under what circumstances does religion become "opium for the people"? Under what circumstances is the sacred an object of worship and a source of power in the modern world? What is the social significance of religious ideas?

The anthropology of religions in Romania is just at the beginning. We do not have a Romanian anthropological school, so that, just like the first anthropologists, Romanian researchers in this field have the most various professions. Religious sciences in post-communist Romania have reconsidered their approach, starting from the ideas of the fathers of sociology and anthropology. Their works are known in Romania, but not entirely. There are still many of their works that cannot be found in libraries or that are not translated for the public.

We believe that, under the circumstances, the anthropology of religions in Romania can follow two directions: to study the teachings within the works of anthropologists, still from the readings of E. Durkheim, B. Malinowski, Cl.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Lévi-Strauss and others, a direction that will develop the criticism but that will not exceed the theoretical aspect of the problem, or to make an empiric study of religions, which is extremely necessary.

There are many reasons, especially material ones, which will not allow many Romanian researchers to have the same opportunity as the great anthropologists had to study "primitive" religions and far off lands. They could at least plagiarize foreign researches and works, but their not entirely worthless contributions would lack originality.

This is why we suggest to concentrate our efforts and study the religion of "the person nearby", in order to know ourselves as human beings, (and why not as Romanians), in other words, a cooperation between ethnography, ethnology and anthropology. Romanian contemporary religious phenomena have not received all the attention they deserve. During the XXth century there have been some attempts in studying witchcraft, magic or religious denominations, but they were sporadic. We should concentrate on the proliferation of these phenomena, and on their importance in human actual preoccupations.

We can also add the popular Christianity, so rich in manifestations, unfortunately superficially investigated, presented especially by folklorists and ethnographers. Anthropologists should get more involved in the explanation of these manifestations, in exploiting this treasure of religiosity, which could be lost because of scientific ignorance. They should analyse the material gathered throughout fieldwork by ethnographers and folklorists, a wide part of it being published, another part still unknown. They should search for the religious dimension of these materials, as it is not missing from myths and legends. We could add the fact that Romanian oral consciousness still presents elements of pure religiosity, unspoiled by time, which a specialist should discover, register and study within their deep meanings. In other words, fieldwork should be more important than the "desk" anthropology.

Another thing that misses is a research of Romanian myths, by the rules of religious anthropology, this problem being discussed exclusively by folklorists and philologists. The profound significance of the myth that in Claude Rivière's opinion explains a real historical phenomenon or tries to present prohibited elements in a socially accepted form is not revealed (Rivière 2000:66). Research usually reminds us this thing, but it does not study the matter thoroughly.

The anthropological analysis of religious beliefs should consider the social and behavioural structures where these beliefs come into being as rites. Prayer or ritual should be studied taking into consideration the space and time coordinates. We should investigate the causes of magic, witchcraft and occultism renaissance, in social and economic transformations, as well as in modifications of individuals. The anthropologist should find explanations for the appearance and proliferation of necromancy, spiritism, horoscope, black magic. François Laplantine believed that these phenomena are due to urban

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

uprooting, that makes an individual pass from a church to a denomination, and the everyday doubt aroused by the others makes individuals look for other certainties elsewhere (Rivière 2000:130).

Orthodoxy, Romanian popular Christianity, sacred forms of manifestation in contemporary religious phenomena are subjects that the religious anthropologists could take into account. Whether or not they will follow the paths we suggest is a problem for the future.

REFERENCES:

Bonté, P., **Izard**, M. 1999. *Dicţionar de etnografie şi antropologie (A Dictionary of Anthropology and Ethnology)*, Iaşi, Polirom.
Chimet, I. 1992. *Dreptul la memorie, vol III, Dialog despre identitatea românească (The Right to memory. III[rd] volume, Dialogue on Romanian Identity)*, Cluj-Napoca, Dacia.
— 1993. *Dreptul la memorie, vol. IV, Certitudini, îndoieli, confruntări (The Right to memory. IV[th] volume, Certitudes, Doubts, Confrontations)*, Cluj-Napoca, Dacia.
Codoban, A. 1998. *Sacru şi ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor (The Sacred and Ontophania. For a Philosophy of Religions)*, Iaşi, Polirom.
Copans, J. 1999. *Introducere în etnologie şi antropologie(An Introduction to Ethnology and Antropology)*, Iaşi, Polirom.
Crainic, N. 1994. *Nostalgia paradisului (Longing for Paradise)*, Iaşi, Editura Moldova.
Cuciuc, C. 1989. *Fenomenul religios contemporan (The Contemporary Religious Phenomenon)*, Bucureşti, ESE.
—1997. *Introducere în sociologia religiilor (An Introduction to the Sociology of Religion)*, Vol. 1. Bucureşti, Gnosis.
Datcu, I. 1998. *Dicţionarul etnologilor români (Romanian Ethnologists Dictionary*), Bucureşti, Saeculum IO.
Eliade, M. 1992. *Istoria credinţelor şi ideilor religioase (The History of Religious Beliefs and Ideas)*, Vol. 1-3. Chişinău,Universitas.
— 2000. *Sacrul şi profanul (Sacred and Profane)*, III[rd] edition, Bucureşti, Humanitas.
Gavriluţă, N. 1998. *Mentalităţi şi ritualuri magico-religioase. Studii şi eseuri de sociologie a sacrului (Mentalities and Magical and Religious Rituals. Studies and Essays on the Sociology of the Sacred),* Iaşi, Polirom.
Gresle F., **Panoff**, M., **Perrin**, M., **Tripier**, P. 2000. *Dicţionar de ştiinţe umane (Dictionary of Human Sciences)*, Bucureşti, Nemira.
Malinovski, B. 1993. *Magie, ştiinţă şi religie (Magic, Science and Religion)*, Iaşi, Editura Moldova.
Meslin, M. 1993. *Ştiinţa religiilor (Science of Religions)*, Bucureşti, Humanitas.
Mihu, A. 2002. *Antropologia culturală (Cultural Anthropology)*, Cluj-Napoca, Dacia.
Nelson, John K. 1990. *The Anthropology of Religion. A Field Statement for the Departament of Anthropology*, University of California, Berkeley.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Otovescu, D. 2001. *Sociologia românească în secolul al XX-lea (1901-2000). Bibliografie tematică. Autori (Romanian Sociology in the XXth century (1901-2000). A Theme-oriented bibliography. Authors.)*, Craiova, Beladi.
Panea, N. 2000. *Antropologie culturală şi socială (Cultural and Social Anthropology)*, Craiova, Omniscop.
Ries, J. 2000. *Sacrul în istoria religioasă a omenirii (The Sacred in the Religious History of Mankind)*, Iaşi, Polirom.
Rivière, Claude 2000. *Socio-antropologia religiilor (Socio-Anthropology of Religions)*, Iaşi, Polirom.
Romanato, G., **Lombardo**, M.G., **Culianu**, I.P. 1996. *Religie şi putere (Religion and Power),* Bucureşti, Nemira.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Mircea Eliade: le Sacré et ses représentations. Une perspective de l'anthropologie symbolique

CONSTANTIN MIHAI

La phénoménologie du sacré apparaît chez Mircea Eliade en tant qu'une ré-écriture en ligne chronologique de la dimension symbolique du Sacré en vue d'identifier la Transcendance dans la conscience humaine. L'étude du Sacré et, notamment, de ses représentations, de la perspective de l'anthropologie symbolique nous offre la possibilité d'envisager une vision plus ample de l'histoire des religions, de la pensée symbolique dans la société traditionnelle qui cherche les signes de la sacralité dans le monde du profane.

L'anthropologie symbolique reconstitue dans toutes ses tensions dichotomiques une théophanie, le symbole étant le paradigme de la médiation de l'éternel dans le temporel.

Eliade considère que le sacré c'est l'objet de la religion ou de l'histoire des religions, position qui ne peut pas convenir aux certains Thélogiens. Le Sacré, qui a le sens de Dernière Réalité, est ce *quid* unique et irréductibile de n'importe quel phénomène religieux. Le langage adéquat pour parler du sacré, c'est le symbole et, par conséquent, les définitions du sacré ne peuvent pas être exprimées en termes logico-discursifs, conceptuels, mais symboliques.

Le Sacré indique une situation existentielle différente par rapport aux autres moments de la vie de *homo religiosus*. La méthode de l'étude de diverses représentations du Sacré doit invariablement tenir compte du côté historique et de leur dimension transcendante. La méthode d'Eliade est nommée par certains spécialistes comme historico-phénoménologique, mais l'accent doit être mis sur la morphologie qui, par le biais d'un effort symbolique, accentue la coordonnée spirituelle du phénomène religieux.

On doit mentionner – un fait essentiel ignoré par les spécialistes – que Eliade a été influencé par son professeur de logique et de métaphysique, Nae Ionescu en ce qui concerne la méthode. La relation entre Eliade et Nae Ionescu devient plus visible lorsqu'il s'agit de la méthode qu'on doit appliquer dans l'histoire des créations spirituelles, en général, et des formes religieuses, en particulier. Cette méthode appelée «empirico-formelle» a été usitée par le Professeur de Mircea Eliade dans ses «Conférences de la philosophie de la religion».

Bref, toute analyse du phénomène religieux doit parcourir quatre étapes essentielles: empirique, morphologique, typologique et structurelle. Le point de départ est la réalité où les phénomènes religieux se retrouvent au niveau de

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

l'expérience concrète. Une expérience religieuse implique l'existence d'un sujet (l'humain) et d'un objet (le divin), avec un mouvement double entre ces deux pôles. Le comparatisme et la classification des actes religieux menent à l'identification d'une forme capable de décrire le phénomène religieux.

S'opposant au sensualisme anglais et au nominalisme moderne, Nae Ionescu soutient que les formes s'inscrivent dans une unité organique, selon le degré de rapprochement du ressort intime (l'idée platonicienne, le *typos*, l'essence) des phénomènes ou des événements.

Les formes, les types et les structures des phénomènes religieux ou spirituels existent réellement ; du point de vue métaphysique ils ont une substance, mais n'existant que dans une unité organique. Tout élément de cette unité organique contient les formes générales de l'unité où il s'y encadre (Ionescu 1993:55-80).

Quoique Eliade garde la procedure symbolique pour déterminer le deuxième pôle de l'expérience religieuse, il n'indique pas son objet avec le terme de *divinum* ou *sanctum*, comme le faisait Nae Ionescu, mais avec le terme de sacré. A côté de la transcendance de type symbolique, Eliade admet aussi une transcendance de type indien et une autre spécifique de type divin.

L'option d'Eliade pour la nature ou la dimension transcendante du Sacré prend consistance lorsqu'il s'agit de la méthode qui va être adoptée dans l'histoire des religions. Eliade opère une séparation nette entre le niveau méthodologique qui vise le dévoilement des significations des structures symboliques et le niveau théorique qui implique l'herméneutique du sacré.

La caractéristique de la vision éliadienne sur le sacré s'exprime par l'affirmation de la méthode anti-réductrice et par l'effort de la synthèse. Comme Pettazzoni, Eliade accorde une grande importance à l'histoire des religions. Au niveau méthodologique, les avisés parlent chez Eliade d'une triple mission : historique, phénoménologique et l'herméneutique.

L'approche historique est indispensable pour l'étude d'un phénomène religieux, car l'expérience se déroule dans un moment historico-contextuel bien determiné. La démarche historique est ainsi nécessaire pour reconstituer l'évolution des formes religieuses.

La deuxième approche, celle phénoménologique facilite, selon la formule de Pettazzoni, la compréhension de l'histoire du point de vue religieux. Étant irréductible en vertu de son caractère sacré, tout phénomène doit être perçu dans une manière spécifique.

Quant aux théories sur la religion, Eliade réproche la réduction de la science des religions soit à une approche historique, soit à une approche ethnologique, psychologique ou sociologique. Au fond, toutes ces théories négligent l'idée fondamentale selon laquelle le fait religieux constitue *in nuce* une expérience inédite, provoquée par la rencontre entre l'homme et le sacré.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

C'est pourquoi, Eliade a insisté aussi sur la dimension symbolique et spirituelle que sur l'étude de la cohérence interne des phénomènes religieux issus de grandes religions.

Van der Leeuw, dans sa phénoménologie, a établi que la tâche de la science des religions consiste dans l'étude des structures intrinsèques des phénomènes religieux. Eliade lui réproche d'avoir réduit la totalité des phénomènes religieux à trois structures: dynamisme, animisme et déisme.

Eliade place l'approche phénoménologique dans une conception intégrale sur l'histoire des religions. C'est une tentative de comprendre l'essence et la structure des phénomènes religieux, surpris sous le comportement de *homo religiosus.* Eliade ne limite pas cette approche aux manifestations historiques du comportement de l'homme religieux, mais il l'oriente dans le sens d'un approfondissement des significations et des articulations de l'attitude de *homo religiosus*.

L'approche herméneutique révèle l'existence des choses sacrées. Eliade propose une herméneutique apte d'offrir, par le biais du langage des symboles et des mythes, un décryptage du code de *homo religiosus,* une herméneutique qui peut renouveler la pensée occidentale (Ries 2000:50-54).

Eliade manifeste une véritable propension pour la dialectique du sacré. Cette modalité de lecture explique le sacré d'une façon empirique à l'aide des concepts tels: *coincidentia oppositorum, la rupture de niveau, le camouflage du sacré et la religiosité cosmique.* Ces concepts sont soutenus par une théorie selon laquelle la ressemblance sépare et la différence unit.

Par cette interprétation, Eliade s'éloigne de Durkheim qui admettait une opposition radicale et substancielle entre le sacré et le profane (Durkheim l995:374). L'historien roumain des religions essaie de trouver un contenu pour le terme de profane; c'est pourquoi il l'appelle «chaos precosmogonique, pseudo-réel, irréel». Le profane peut se métamorphoser dans le sacré, car il cache et révèle la Dernière Réalité.

Otto, dans sa remarquable analyse sur les modalités de l'expérience religieuse, avait saisi trois aspects du sacré: *numinosum*, *sanctum* et le sacré comme une catégorie *a priori* de l'esprit, une sorte de principe vif qui constitue le noyau de toutes les religions. Otto trouve comme éléments de la sainteté cinq caractéristiques: «*mysterium tremendum*», «*mysterium fascinans*», «*energia*», «*majestas*» et «*mysterium*» (Otto l996:12-39).

Selon Otto, dans l'ouvrage «Das Heilige» (étude sur les éléments irrationnels dans l'idée du divin et leur rapport au réel), le sacré est une catégorie qui n'existe que dans le domaine de la religiosité. À partir de la notion du sacré en tant que niveau différent et supérieur de réalité, ainsi que de la notion de hiérophanie en tant que manifestation de la réalité transcendante, Eliade décrit la structure de l'hiérophanie dans les termes du sacré qui apparaît dans un objet profane.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Ce qui révèle l'hiérophanie c'est seulement la coïncidence paradoxale entre le sacré et le profane, entre l'être et le néant, entre l'éternel et le devenir. Cette coïncidence du sacré et du profane réalise «une rupture de niveau ontologique» impliquée dans tout l'acte de l'hiérophanie.

Le Sacré est interpreté en tant que «mystère», transcendance ou divinité, tandis que le profane en tant que sphère purement mondaine de la réalité.

Pour traduire l'acte de cette manifestation du sacré nous avons proposé le terme hiérophanie, qui est commode, d'autant plus qu'il n'implique aucune précision supplémentaire: il n'explique que ce qui est impliqué dans son contenu étymologique, à savoir que quelque chose de sacré se montre à nous. On pourrait dire que l'histoire des religions, des plus primitives aux plus élaborées, est constituée par une accumulation de hiérophanies, par les manifestations des réalités sacrées. De la plus élémentaire hiérophanie: par exemple, la manifestation du sacré dans un objet quelconque, une pierre ou un arbre, jusqu'à la hiérophanie suprême qui est, pour un chrétien, l'incarnation de Dieu dans Jésus Christ, il n'existe pas de solution de continuité. C'est toujours le même acte mystérieux: la manifestation de quelque chose de «tout autre» d'une réalité qui n'appartient pas à notre monde, dans des objets qui font partie intégrante de notre monde <naturel>, profane (Eliade l965:l5).

Dans toute hiérophanie il y a trois éléments: «l'objet naturel», «la réalité invisible» et «l'objet-médiateur (intercesseur), investi de sacralité».

Les images symboliques sont évidentes pour *homo religiosus* qui peut valoriser l'existence, étant conscient que tout ce qui se passe doit avoir de signification. L'aventure de l'initiation dans le sacré passe, sans doute, par le profane qui se veut être interpreté, retransformé dans son propre univers, n'excluant pas du tout le religieux manifesté aux divers degrés de son existence. La crise existentielle remet en question l'importance de la présence de l'être dans le monde et sa réalité.

Il y a, selon Eliade, «deux modes d'être dans le monde», c'est-à-dire deux modalités d'expériences religieuses de l'espace sacré et du temps qui configurent le profil de l'homme religieux.

Les manifestations religieuses et même «les expériences primaires» impliquent l'existence d'un espace de sacralité où se produit une tentative de reorientation du sens du monde dans une «homogénéité chaotique», en vue d'obtenir le «point fixe». La rupture ou, autrement dit, la déviation de niveau est causée justement par l'apparition de l'espace sacré.

«La manifestation du sacré fonde ontologiquement le Monde. Dans l'étendue homogène et infinie, où aucun point de repère n'est possible, dans laquelle aucune orientation ne peut s'effectuer, la hiérophanie révèle un point fixe, absolu, un Centre » (Eliade l965:22).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

La découverte du Centre équivaut à une reconstruction, à une nouvelle création du monde, sur le fond d'agitation chaotique. Pour *homo religiosus*, tout acquiert une valeur symbolique, car rien n'apparaît sans début et sans fin. Le positionnement préalable peut être essentiel pour *homo religiosus* puisque son placement au Centre du monde lui confère un sens existentiel particulier dans le profane.

On doit opérer une distinction nette entre l'espace sacré qui permet le dévoilement d'un point fixe, la révélation d'un autre type de symbole et l'espace profane qui implique la dimension de la relativisation de ce monde. Une fonction rituelle de la non-homogénéité de l'espace sacré est accomplie par l'église, vue comme un lieu de communication avec le divin. Pour *homo religiosus*, l'église a une symbolique inédite: elle offre une ouverture vers la transcendance, ouverture médiatisée dans la pratique des cultures paléoorientales (Babylone, Égypte et Israel) par le seuil et la porte.

L'espace sacré présuppose une hiérophanie, c'est-à-dire une irruption du sacré vers un territoire du milieu cosmique. La «Porte des Cieux» vue par Jacob dans son rêve contient un noyau symbolique: la théophanie propose la révélation d'un lieu sacré, tout en déterminant Jacob à dialoguer avec la divinité. La sacralité d'un lieu peut être dévoilée sans une théophanie ou hiérophanie; l'existence d'un seul signe est suffisante pour mettre en évidence cet aspect:

D'après la légende, le marabout qui fonda El-Hemel à la fin du XIV^e^ siècle s'arrêta pour passer la nuit près de la source et planta un bâton en terre. Le lendemain, voulant le reprendre pour continuer sa route, il trouva qu'il avait pris racine et que des bourgeons avaient poussé. Il y vit l'indice de la volonté de Dieu et fixa sa demeure en cet endroit (Eliade 1965:26).

La société archaïque est marquée par une double conscience de l'espace: la conscience dominée par l'espace où les gens demeuraient, espace identifié au Monde, au Cosmos et une autre conscience de l'espace non-habitable, le Chaos. Cet espace cosmique est un espace où le sacré annonce sa présence dans la mentalité collective, tandis que l'espace non-habitable est perçu en tant que lieu désacralisé, où «la larve du Chaos» modèle cet espace type. Par une «répétition de la cosmogonie», l'homme transforme l'espace dans son propre cosmos.

Cette métamorphose – *metanoia* – du Chaos en Cosmos permet la réitération de «l'acte primordial»; l'effort humain de transformer le chaos avec ses normes et ses formes, par l'acte divin, en création certifie un cycle de la répétition cosmogonique (Eliade 1949 a:27).

L'irruption du sacré dans le profane n'équivaut pas à la projection du Centre en Chaos, mais elle provoque une rupture de niveau entre l'élément

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

cosmique et celui ontologique, les plans: la transcendance et l'immanence communiquant d'une manière spécifique.

La Création d'un Centre dans «l'homogénéité de l'espace profane» offre l'opportunité d'établir une relation avec la Transcendance, car le Centre fonde le Monde, en lui donnant une véritable *orientatio*. La valeur cosmologique de la manifestation du sacré dans le monde est plus qu'évidente par la tendance de re-sacralisation du profane.

Homo religiosus a senti le besoin de se placer dans un espace de la sacralité, étant conscient du fait que le Monde se trouve au Centre. Son placement lui permet de refaire les ponts *ab initio* de la sacralité, son logement réitérant des structures du *Topos* Divin.

L'Axis Mundi ordonne le Weltanschauung des populations qui identifient l'habitation soit à la «Colonne cosmique», soit à «l'Arbre du Monde», paradigmes de la relation dialogique céleste-tellurique. Le désir de l'homme religieux pour le réel, non pas dans l'acception hégélienne de «tout ce qui est réel est rationnel, aussi», pour le sacré le détermine à bâtir son habitation près d'une *Axis Mundi*.

Le Ciel est conçu comme une immense tente - voir le symbole biblique de l'Ancien Testament visant la Maison de Dieu - soutenue par un pilier central, le piquet de la tente ou le poteau de la maison étant assimilés aux Piliers du Monde.

Homo religiosus, par son geste symbolique de réitérer l'acte cosmogonique, n'a fait autre chose qu'accomplir une nécessité spirituelle profonde, c'est-à-dire vivre dans le cosmos sacré.

L'espace rituel se présente ainsi comme une spécification de l'espace anthropologique. Les structures du sacré reconfigurent l'horizon transcendant d'une activité qui se déroule comme une liturgie cosmique (Gusdorf 1996:55-59).

On peut comprendre la structure des hiérophanies comme «transfiguration» opérée dans une réalité mondaine qui devient pour *homo religiosus* le symbole du divin. Dans la constitution d'un objet comme hiérophanie a lieu un choix qui est le fruit d'une décision gravitant autour de la réalité symbolique. Par sa médiation, le sacré établit une liaison qui règle le comportement de l'homme religieux, son attitude à l'egard de la transcendance. L'identification de la réalité à la catégorie de symbole, d'hiérophanie ne depend pas du simple choix de l'homme, mais de sa relation avec l'Invisible, le Mystère devenant présent par la médiation symbolique et hiérophanique, en lui conférant un caractère sacré (Velasco 1997:90-91).

Le temps Sacré, une autre coordonnée de la symbolique du sacré permet à *homo religiosus* de redécouvrir le «Cosmos saint», probablement durant la période de la première création. Eliade parle de plusieurs acceptions de la notion du temps: «temps sacré»; «temps mythique primordial»; «temps

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

liturgique»; «temps ontologique parménidien», tous ces perceptions du temps appartenant à un monde chargé de valeurs religieuses.

Il y a un «temps profane» et une durée temporelle profane où s'inscrivent les moments et les actes dépourvus de toute signification religieuse. Entre les divers moments qui marquent l'entrée dans la sphère religieuse du temps des fêtes, il y a le «temps liturgique», le temps de la reactualisation d'un événement *illo tempore*. La participation à la fête religieuse implique la sortie de la durée profane et la re-intégration dans un «temps mythique primordial» (voir la philosophie de la fête proposée par le métaphysicien roumain Vasile Băncilă où le sacré est révélé par une pratique incessante de la religiosité).

Par conséquent, le temps sacré est récupérable et répétable. En échange, le temps ontologique parménidien ne change, et ni ne s'épuise. Au contraire, pour l'homme religieux, la durée temporelle profane est susceptible d'être périodiquement arrêtée par l'insertion du Temps sacré, non-historique, dans le sens qu'il n'appartient pas au présent historique: il s'agit de la dimension temporelle sanctifiée par l'incarnation du Fils de Dieu. Le temps mythique, originel est présent dans la société traditionnelle à chaque Nouvel An, lorsque le Monde se retransforme en vue d'une nouvelle création.

Le mythe cosmogonique sert de modèle exemplaire à toute construction et il est même utilisé comme moyen sotériologique. L'événement religieux est la réactualisation d'un fait primordial, d'une histoire sacrée dont les actants sont les êtres semi-divins.

Aussi, l'histoire sacrée devient-elle chargée de mythes, de véritables modèles sapientiaux et axiologiques. En réactualisant les mythes, l'homme religieux s'approche de l'Être Suprême, en y participant de manière que l'*imitatio Dei* exprime à la fois le désir de sainteté et la nostalgie ontologique.

C'étaient surtout les élites religieuses et philosophiques qui ressentaient le danger du Temps cyclique qui se répétait à l'Infini. Pour la pensée indienne, le Temps était homologue à l'illusion cosmique (*maya*) et l'éternel retour signifiait le prolongement de la souffrance.

Le seul salut était l'abolition du *Karma*, en d'autres termes, la délivrance définitive (*moksha*), impliquant la transcendance du Cosmos (Eliade 1952:105). La Grèce a connu aussi le mythe de l'éternel retour où le temps a plusieurs niveaux de manifestation. Eliade cite en ce sens l'aperçu de Henri-Charles Puech:

Selon la célèbre définition platonicienne, le temps, que détermine et mesure la révolution des sphères célestes, est l'image mobile de l'immobile éternité, qu'il imite en se déroulant en cercles. En conséquence, le devenir cosmique tout entier et, de même, la durée de ce monde de génération et de corruption qui est le nôtre se développeront en cercle ou selon une succession indéfinie de cycles

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

autour desquels la même réalité se fait, se défait, se refait, conformément à une loi et à des alternatives immuables (Eliade 1965:95).

Par rapport aux religions paléoorientales, pour le judaïsme, le Temps est l'alpha et l'oméga. L'idée du Temps cyclique est dépassée; le temps cosmique étant remplacé par le temps historique. La manifestation de Jahvé dans l'histoire éxige un support personnel, ses gestes ne révélant leur sens profond que pour son peuple. L'événement historique acquiert la valeur unique d'une théophanie.

La perspective chrétienne modifie la perception du temps sacré; l'histoire gagne une dimension de la sacralité au moment de l'incarnation de Christ. Le Christianisme met les fondements d'une philosophie, car l'incarnation dans la personne historique du Christ a un but transmondain: le salut de l'homme.

Mircea Eliade souligne aussi la fonction curative de la nature comme moyen de re-sacraliser le Monde, tout en offrant la possibilité d'une «religion cosmique». La symbolique des éléments tels: l'expérience de la vie religieuse, la terre, la femme et la fécondité suggère l'idée que le monde quotidien garde dans ses latences des traces péremptoires de la sacralité. Le comportement de *homo religiosus* ainsi que son univers mental représentent une permanente provocation pour l'histoire des religions.

D'ailleurs, pour l'homme religieux le Cosmos est conçu comme une création des dieux, retrouvant en soi-même la sainteté décelée du Cosmos. «La sanctification de la vie» devient une condition *sine qua non* pour l'intégration de *homo religiosus* dans le rythme cosmique.

La vie est vécue sur un double plan: elle se déroule en tant qu'existence humaine et, en même temps, elle participe à une vie trans-humaine, celle du Cosmos et des dieux. Eliade parle aussi d'une «phénoménologie de l'initiation» axée sur une triple révélation: du sacré, de la mort et de la sexualité.

Il y a la possibilité de participer, par l'acte initiatique de la mort, à sa deuxième naissance, celle de nature spirituelle, dans le monde sacré. Autrement dit, on assiste à la reitération de la théorie de Nae Ionescu visant la transgression de l'actuel par le biais du virtuel ou le déplacement du plan sensible vers le plan suprasensible. L'histoire sacrée doit être réactualisée pour participer aux énergies transcendantes. Le Temps sacré n'est qu'une forme essentielle de la représentation du sacré, un temps qui affirme une transcendance grâce à laquelle le profane est assumé par le niveau ontologique (Gusdorf 1996:67).

Le Sacré est, par conséquent, celui qui, par sa dimension d'intercesseur au sein d'une hiérophanie, offre à l'homme religieux la chance d'entrer en dialogue avec la transcendance. La vie religieuse se place dans un contexte où l'expérience du surnaturel est possible. Eliade a étudié cette fonction de médiation du sacré sous deux aspects : le symbole et le mythe (Ries 2000:63).

La différence entre le symbole et la hiérophanie consiste dans le fait que, tandis que dans l'expérience du sacré on présuppose une rupture entre le temps

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

sacré et le profane, le symbole garantit la solidarité avec la sacralité. Dans le sens faible du terme, le symbole devrait être réduit aux choses qui prolongent une hiérophanie, et dans le sens fort, tout peut être considéré symbole à partir de la cratophanie jusqu'à la hiérophanie majeure, Christ.

De plus, Eliade insiste sur l'idée que les hiérophanies se présentent sous la forme de systèmes d'où ne manquent d'éléments tels: la figure de l'Être Suprême, un ensemble de lois morales et de traditions théoriques contenues dans les symboles, mythes et légendes (Velasco 1997:92).

Pour Eliade, le symbole consiste dans un être, une forme divine, un objet, un mythe, qui, dans le contexte d'une hiérophanie, révèle à l'homme religieux la conscience et la connaissance des dimensions sociales, en lui aidant à percevoir sa solidarité avec le sacré.

Les symboles peuvent dévoiler une modalité du réel ou une structure du monde qui ne sont pas visibles au niveau de l'expérience immédiate (Eliade 1962:254).

Pour Eliade, le symbole s'inscrit dans la dialéctique du sacré: il peut déchiffrer une perspective où certaines vérités s'organisent dans une unité.

À partir de trois niveaux de la symbolique du sacré : la théophanie uranique, Êtres divins et divinités dynamiques de substitution, l'historien roumain des religions étudie la fonction symbolique d'une série d'hiérophanies: symbolisme aquatique, symboles de la fécondité etc (Eliade 1949 b:108-114).

Le Symbole c'est le langage de l'hiérophanie, car il nous permet d'entrer en dialogue avec le sacré. Les symboles ajoutent une nouvelle signification à l'existence humaine.

En ce qui concerne le symbolisme chrétien, Eliade souligne la particularité de la révélation du sacré, axée sur la pédagogie christique.

Pour les chrétiens, les symboles étaient chargés de sens: ils montraient le sacré par le biais des «rythmes cosmiques». La révélation chrétienne apportée par la foi n'annulait pas la signification de la symbolique préchrétienne: elle y ajoutait une nouvelle valeur. La nouvelle signification, elle seule valorisait le symbole, le transfigurait en révélation. Ce qui importait c'était seulement la résurrection du Christ.

«Il reste que la nouvelle valorisation était en quelque sorte conditionnée par la structure même du symbolisme; on pourrait même dire que le symbole aquatique, attendait l'accomplissement de son sens profond par les nouvelles valeurs apportées par le christianisme» (Eliade 1965:117).

Pour *homo religiosus*, l'univers présente toujours une valence surnaturelle qu'il révèle une modalité du sacré. Son *modus vivendi* montre une structure spécifique de l'être et, par conséquent, du sacré. La sacralité constitue, dans la mentalité de l'homme religieux, la manifestation parfaite de l'être. La structure et la fonction du symbole peuvent être déchiffrées seulement par l'étude du

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

symbole perçu comme un prolongement de l'hiérophanie et comme une forme autonome de révélation.

L'approche phénoménologique met en lumière la signification du mythe. L'expérience du mythe est une expérience du sacré, mettant l'homme religieux en relation avec le monde surnaturel. Le mythe est une narration véritable, sacrée et exemplaire qui a une signification spécifique et qui comporte une répétition, en instituant une tradition. L'échelle des valeurs de tous les mythes (originels, de renouvellement, eschatologiques) est établie par le truchement du mythe cosmogonique dont le thème c'est l'origine paradisiaque. Ces mythes cosmogoniques expriment les principes qui réglent le processus cosmique et l'existence humaine. Le sacré y est présent toujours. Il raconte une histoire sacrée, un événement *ab initio*, celui d'une création. Ce mythe révèle le mystère sacré de l'activité créatrice des Êtres Divins ; il envisage l'irruption du sacré dans le monde et le moyen où cet événement a mis les fondements de l'humanité. À partir de cette création, le mythe établit des modèles que l'homme va reproduire dans son existence. Par le rituel incessant des gestes divins exemplaires, l'homme doit maintenir le monde au sein du sacré.

Le comportement mythique c'est très important au niveau des rapports de l'homme avec le sacré. Pour *homo religiosus*, le monde devient transparent et l'action humaine constitue une expérience du sacré. L'histoire biblique lie le salut à un Dieu impersonnel dont les interventions successives l'assurent (Eliade 1963:197-219).

Eliade n'est pas d'accord avec Freud et Jung qui réduisent le mythe à un processus de l'inconscient, quoique le mythe soit un phénomène universel qui révèle l'existence et l'activité des êtres surnaturels, devenant un facteur de réglage du comportement humain. Eliade a amendé aussi la vision de Bultmann qui voyait, dans l'horizon spirituel du christianisme primitif, le prolongement de l'horizon dominé par le mythe des sociétés traditionnelles.

Selon Eliade, la spécificité du christianisme réside d'une part, dans la foi chrétienne vécue en tant qu'expérience religieuse sui-generis et, d'autre part, dans la valorisation de l'histoire en tant que manifestation directe et irréversible de Dieu dans le monde.

Entre le christianisme et la société archaïque il y a une différence radicale, qui apparaît sur trois plans: le plan de la vie de Christ, le plan de son enseignement et le plan de la réalisation de l'homme dans le monde. L'aspect mythique n'existe pas au niveau des doctrines, mais il se retrouve au plan du comportement du chrétien en tant que *homo religiosus*. Vraiment, l'expérience religieuse s'appuie sur l'imitation du Christ qui, durant la liturgie, devient un modèle unique à cause de la répétition de sa vie, sa mort et sa résurrection (Ries 2000:66-67).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Le temps liturgique opère une interruption dans la durée profane, interruption qui permet au chrétien de revivre le mystère. Celui-ci introduit *homo religiosus* dans la sphère totale du temps sacré.

Par le simple fait de la narration du mythe, le temps profane est, au moins symboliquement, aboli. On peut dire que le mythe implique une rupture du temps et du monde environnant, réalisant une ouverture vers le temps sacré.

Le Temps acquiert une valeur dans la mesure où Dieu se manifeste à travers lui, lui confére une signification transhistorique et une intention sotériologique. Le Temps devient plénitude par le fait même de l'incarnation du Logos Divin. De la perspective de l'anthropologie symbolique, le christianisme constitue le moment de l'hiérophanie suprême.

Il s'agit cette fois-ci de quelque chose de plus que l'hiérophanie du Temps, car le temps sacré est spécifique à toutes les religions. C'est l'événement historique comme tel qui révèle le maximum de trans-historicité: l'incarnation du Logos Divin dans un être historique pour subir une existence historiquement conditionnée. Le christianisme s'efforce de sauver l'histoire; tout d'abord parce qu'il accorde une valeur au temps historique ensuite parce que, pour *homo christianus*, l'événement historique peut transmettre un message transhistorique.

La transformation du Temps en Éternité n'est pas la propriété exclusive du christianisme, mais celui-ci accentue la dimension sacrée de l'existence par l'intervention divine dans l'Histoire.

Bref, on demande au chrétien de devenir le contemporain de Christ, ce qui suppose aussi de la prédication de l'agonie et de la résurrection du Christ. Par le biais des symboles et des mythes, dans un acte d'hiérophanie, le sacré exerce sa fonction de médiation.

Pour Mircea Eliade, l'identification, au niveau archaïque de l'être au sacré implique une homologie, de la crise ontologique avec celle religieuse; c'est l'expérience du sacré qui modèle l'existence humaine, en lui conférant une valeur gnoséologique et métaphysique. L'homme moderne et peut-être l'homme post-moderne, traversant une «crise de la religiosité», essaie de re-faire «le trajet anthropologique» (Durand), initiatique par la révélation du sacré, de l'hiérophanie sui-generis. La psychanalyse moderne qui veut déceler l'inconscient collectif et le mécanisme de déclenchement d'une situation immémoriale ne peut signaler qu'une trace de religiosité insuffisante pour ce que Eliade nommait «*coincidentia oppositorum*».

De la perspective de l'anthropologique symbolique du sacré, l'image de *homo religiosus* est exemplaire : un homme qui vit à toit ouvert et qui suit l'exemple de la vie, qui se manifeste dans une multitude de formes. *Homo religiosus*, par son *modus vivendi*, apporte un humble hommage à la complexité du réel d'ou il en fait partie. L'homme religieux croit toujours qu'il y a une réalité absolue, le sacré qui transcende ce monde quotidien. Il considère que

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

l'existence a une origine sacrée ; elle réactualise toutes les possibilités dans la mesure où celle-ci est religieuse, c'est-à-dire qu'elle participe à la réalité.

Le sacré se manifeste toujours comme une réalité qui modèle le comportement humain et qui révèle à l'homme religieux les véritables dimensions spirituelles camoufllées dans le profane. L'anthropologie symbolique ne fait que décrire les modalités du sacré et déchiffrer la condition ontologique dans un univers chargé de valeurs religieuses. Au fond, les possibles représentations du sacré dans les coordonnées spatio-temporelles accentuent la spécifité de l'expérience religieuse par rapport à l'expérience profane du Cosmos.

Manifestant le sacré, un objet quelconque devient autre chose, sans cesser d'être lui-même, car il continue à participer au milieu cosmique environnant. La révélation du Sacré peut se réaliser par un système de symboles apportés à la surface de l'Ego, par une pratique permanente de valorisation des expressions sacrées qui sont cachées dans l'être humain.

L'anthropologie symbolique du sacré constitue une possible démarche de dépasser la crise religieuse et ontologique, par la transgression de l'être vers la valeur et la potentialité d'un monde ouvert, le monde de la TRANSCENDANCE.

RÉFÉRENCES:

Durkheim, Emile 1995. *Formele elementare ale vieţii religioase* (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*), Iaşi, Polirom.
Eliade, Mircea 1949 a. *Le mythe de l'Éternel Retour*, Paris, Gallimard.
— 1949 b. *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot.
— 1952. *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard.
— 1962. *Méphistophélès et l'Androgyne*, Paris, Gallimard.
— 1963. *Les aspects du mythe*, Paris, Gallimard.
— 1965. *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard.
Gusdorf, Georges 1996. *Mit şi metafizică* (*Mythe et métaphysique*), Timişoara, Amarcord.
Ionescu, Nae 1993. *Prelegeri de filosofia istoriei* (*Conférences de la philosophie de l'histoire*), Cluj, Biblioteca Apostrof.
Otto, Rudolf 1996. *Sacrul* (*Le sacré*), Cluj, Dacia.
Ries, Julien 2000. *Sacrul în istoria religioasă a omenirii* (*Le Sacré dans l'histoire religieuse de l'humanité*), Iaşi, Polirom.
Velasco, Juan Manuel 1997. *Introducere în fenomenologia religiei (Introduction à la phénoménologie de la religion)*, Iaşi, Polirom.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Cultural Syncretism Magic - Religion. Obscured Sacred and Disclosed Sacred

NICOLETA COATU

A hermeneutics of structures, functionality and deep meanings of traditional magic implies connecting cultural models and specific codes to the mental frame that governs them, in reference to the cultural subject seen as *insider* (individual - collective), placed within the system.

Magic structures create a symbolic universe, as a means of mediation and ordering, of compensating dissociating and disharmonic tendencies, through a project of transformation of reality according to one's will and wish, by the force with which obscured sacred is invested. *The worlds* created through a process of selection and functional adequacy of the symbolic imaginary are articulated in an ensemble of languages (the verbal - poetic language, the language of ritual acts associated with the use of objects and mimicry), in the act of performance, that corresponds to the interaction of the two specific codes: the poetic code (which controls the mechanisms of the poetic text - the magic spell) and the poietic code (which imposes the operation rules of praxes) (Coatu 1998:16).

The encoded cultural-magic behaviour is manifested within the co-ordinates of some specific order principles, established in reference to three levels of communication. One level refers to the aspect of reflexive communication, that of the individual conversing with himself and for himself. The other two levels, hierarchically differentiated, refer to communicative transitivity:

- in the relation of the individual with the group, observing the coercive laws of the social, to be in harmony with collective values and models, with the norms of group behaviour;
- in the individual's connection to the cosmic order principle and universal laws.

The traditional cultural-magic instrumentalisation imposes itself as a means of regulating deviation and of supporting the key-factors of micro and macro-cosmic balance. Models impose a complex cultural behaviour, with the interrelation individual-society supported by a syncretic, magic-religious mentality. Magic structures concentrate the entire experience (psychic, social, religious) of community environments, integrating the human into a global evolution, into a unity of the physical and the meta-physical.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

The creation of the complex poetic-poietic of magic texts (magic spells) correlated to practices serving functionality generally has a three-step internal dynamics:

** moving from a referential initial state of order and balance of the person;

** through a process of destructuring to a state of unbalance (because of an illness brought about by an evil factor, in the therapeutic magic spell; or by the creation of psychic tensions, of sexual frustrations, in the love magic spell);

** and back to a balanced and harmonious state, that of physical and psychic normality.

This *inner procedure* suitably objectified by the cultural and magic language represents a *hierarchic role model related to the progressive action of making efficient the intervention* aimed at bringing the ill person to a healthy state. In relation to the complex aspect of communication, social and cosmic, the role model differentiates between two main stands involved in the act of re-balancing, expressing two levels of authority, of manifestation of power, will and reconstruction ability.

1. The human role (the performer), the role of the specialised authority is to interfere in a concrete way and to directly co-ordinate the whole magic complex of poetic texts and praxes. In the traditional mentality, the performer (the person reciting the magic spell) activates the traditional magic ensemble, by reciting the text and performing the corresponding acts using the objects and substances required by the code prescriptions.

The register of the obscured sacred involves the magic power of the spoken text increased by that of the act whose performance implies the use of paraphernalia with ritual significance, in relation to the physical strength of the performer, with his intellectual - affective - volitional complex in the manifestation of his role. The rhetoric of the magic language, of magic spell texts and of ritual acts and objects (implying poetic and poietic strategies, techniques and methods) interacts with the performance rhetoric, with the components of speech expressivity (speed, rhythm, intonation, vocal modulation) and with elements of body language and mimic persuasion.

Factors of suggestion and self-suggestion influence the communicative exchange between the person performing the magic (at the emission end) and the person who asks for, receives and benefits from the power of the magic spell (at the reception end). The role of the specialised authority also includes the ability to display and impose one's personality, through a flexible rhetorics of behaviour in accordance to the expectations, the interest, the mood of the receiver.

2. At a higher level the *role of the supreme authority* is decisive in the act of re-establishing a balance, of restoring a state of normality of the person. The power of the magic instrumentalisation as a manifestation of the **obscured**

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

sacred is supported, amplified and made efficient by the power of the religious authority, of the **disclosed sacred**.

The syncretic ensemble of the magic tradition includes various ways in which the sacred authority is involved, all adapted to the wide range of means of communication: acts having religious relevance, the use of cult objects and substances (the cross, incense, holy water etc), a poetic invocation of divine forces (especially God and Virgin Mary).

The interaction of the codes specific to the traditional magic ensemble, poetic and poietic, governs the co-operation of different codes, asking for a syncretic hermeneutics. But segments of analysis in special connection with the poetic text can be selected in this integrating vision. By this methodological option we aim at analysing below, at the deep structure level, the textual and poetic mechanisms which explain and rank the roles and levels of authority, by establishing the functional importance of the relation between the obscured and disclosed sacred. Through their own laws of creation and operation, magic poetic texts that have articulations in the system are at the same time almost autonomous entities, open worlds that attempt to provide answers and solutions to some questions, by using their own techniques, methods and semantics.

We believe that poetic models, expressions of a Weltanschaung an of a magic-religious imaginative mentality, can be interpreted as intentional discourse acts that serve a well-established functional need (therapeutic, psychotherapeutic or erotic). The magic text, like any speech act, is the realisation of a "will to say" of the locutor, that, in order to be understood, must be recognised as such by the receiver - it is the constitutive presupposition for the notion of speech act (Ducrot, Schaeffer 1996:136). The intentional factor creates the entire communication net, substantiating the organisation of the magic text (by means of specific internal mechanisms: structural, semantic, rhetoric) in its interactions with other encoded types of language.

Using speech act theory selectively, with a real cognitive gain at the level of a deep structure hermeneutics, we highlight the configuration of the magic spell text as a magic-religious **kratophany** with three *force* lines: *locutionary, illocutionary and perlocutionary*.

The locutionary force correlated to the *illocutionary force* lies in the act of uttering the text, substantiated in the intention, the will and the wish of the performer and of the receptor, but also in the faith and trust in the efficiency of the spoken word, of the actualisation of its meanings. The illocutionary dimension of the magic spell in the act of performing is given by the fact that the text provides a piece of information, makes a promise, expresses a threat, a recommendation or a wish. The magic text implies an illocutionary force that may be assertive, imperative, optative, conjuring, using adequate forms to serve this purpose: assertion, question, order, solicitation, which indicate a wide range of attitudes.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

By its magic nature and functionality, the magic spell text is a perlocutionary act in itself, having the value of an action. The *perlocutionary* dimension makes the magic discourse (used for a therapeutic or premarital erotic purpose) to be an instrument, a stimulus and a cause projecting the needed and expected transforming effects, in a therapeutic or erotic-marital sense. The magic poesis is perlocutionary in its power of suggesting a change of reality, an elimination of malignant states and frustration and of restoring a state of harmony. The illocutionary and perlocutionary forces work together in various discourse strategies: narrative, assertive, imperative, etc. aiming at eliminating negativity and at restoring equilibrium and normality.

According to magic texts, the state of physical and psychic recovery that they project is not identical to the initial state of balance. Actually, magic discourses create, in various forms of expression, superlative means of recovery, surpassing the initial good state in terms of quality. The very essence of magic functionality lies in this inner mechanism of textuality. The realisation of this progression involves the two conceptual co-ordinates, magic and religious, in a syncretism that characterises the magic spell.

The obscured sacred in the inner dynamics of the magic textuality requires a higher level of harmonisation of the person, under the incidence of desire, as a means of increasing the efficiency of the act. .

But the achievement of a better state of physical and moral re-generation, realised by means of various discourse methods, is justified firstly by an appeal to and the participation of the disclosed sacred, of the divine force.

Frequently, magic spells clarify the differentiation and ranking of roles, the existence of degrees in of human and divine authority. The performer constantly takes on the function of reciting the magic spell, restricting his role to the act of poetic and poietic performance. By the final formula of disenchantment, for example, sacred forces have the main role in the recovery of the ill person. Magic spell texts refer to the intervention of a single supreme force (*"The magic spell is sung by me,/ the cure is given by Virgin Mary"*) (TT no. 3240 II aa, AIEF) or bring together divine powers, in order to increase the desired effect (*"the magic spell is from me/ may the cure be from God and from the Blessed Virgin!"*) (TT no. 3240 II c, AIEF).

Some discourse variants develop the strategy of an exemplary re-balancing in forms of invocation of the divinity by relating to the exceptional level of archetype religious models. In many magic spells the reiteration of the archetype of divine creation is constantly realised through an analogous relation: *"Clean, lighted, as God created him"* (TT no. 3241 II u, AIEF). The physical and spiritual recovery expressed by the two epithets "clean, lighted" is increased by the mention of the example of the divine act of creation: "as God created him". Some discourse variants bring together sacred meanings, connecting the act of Building - the image of the Creator- to the birth of Jesus -

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

the image of Virgin Mary: *"Let him stay clean and lighted/ as God and the Holy Virgin left him"* (TT no. 2223 z, AIEF). The use of the connector "as" creates a discourse and magic analogy which underlines the exceptional level of the recovery state aimed at.

Some other times, the magic discourse involves the use of opposite structures that highlight the religious models invoked. We present below an example of discourse context where spatial indexes acquire a symbolic value, referring to the proximity of the sick person. The attempt to eliminate the evil by the magic power of the subjunctive with an imperative value, in a direct address: *"Numai înapoi să te întorci" (Only go back)*, is followed, in the argumentative logic of the text, by the reason why evil is inopportune: *"Că nu-i locul tău aici" (As you don't belong here)*. By the opposition technique, especially by highlighting (increased by the use of the adverb *numai (only)*, the presence of the invoked sacred factor is made obvious: *"Numai locu Sfintei Mării Mare" (Only the place of Holy Mary)*. The magic text renders the idea of physical and psychic recovery of the sick person by mentioning some exceptional qualities expresses by three epithets, in a relation of identity of the human with the divine model: *"Curată, spălată, luminată/ Ca Maica Precista/ Din cer lăsată" (Clean, washed, lighted/ like the Holy Virgin/ from Heavens)* (TT no.3241 II g, AIEF). Through an analogy, Virgin Mary, the sacred model of physical and spiritual purity, is mentioned again, and a transfer of exceptional quality is made from superhuman to human.

The implication of the religious with particular accents and references to the cult of Mary also characterise a large group of discourse variants where imaginary universes are created by using the rules of the narrative discourse. The texts are created by means of narrative passages that include - at the deep structure level - the threefold dynamics mentioned above: the progress of the person from a state of balance to the moment of the impact with the illness, when the balance is upset, to the recovery stage, a state when physical and psychic harmony is regained through the exceptional benefic intervention of the sacred power. The narrative events - meeting the Holy Mother *"Pe cale, pe cărare" (Along the way, along the path)* and the purifying therapeutic adjuvant are means of appealing to the divine authority and of creating an exemplary referentiality in order to increase the desired effect.

The worlds created by magic texts are perceived by an outsider as fictional and imaginary; insiders, individuals and collectivities, regard them as the truth, as a possible reality, expected as a recovery. Traditional magic mentalities that maintain and pass on models impose the reception of worlds generated by magic structures as plausible universes - that are credible at the level of will and wish - as a harmonious alternative to an uncertain reality, marked by tensions, deviations and contradictions.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

ABREVIATIONS:

TT= tape text
AIEF= Archive of the Institute of Ethnography and Folklore

REFERENCES:

Coatu, Nicoleta, *Structuri magice tradiţionale* (*Traditional Magic Structures*), Bucureşti, All.
Ducrot Oswald, **Schaeffer**, Jean-Marie 1996. *Noul dicţionar enciclopedic al ştiinţelor limbajului (The New Encyclopaedical Dictionary of the Sciences of Language)*, Bucureşti, Babel.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Étude sur l'anthropologie de la santé

CAMELIA BURGHELE

La santé et la maladie ne se sont pas imposées dans l'étude anthropologique comme sujets de recherche distincts jusqu'à la seconde moitié du dernier siècle. Pour autant, pratiquement tous les ouvrages dans ce domaine ont tenu compte des attitudes individuelles ou de groupe devant l'apparition et l'incidence de la maladie. Quant à thérapeutique et à ses implications quotidiennes ou de circonstance, elles ont été abordées surtout de la perspective de la magie et/ou de la sorcellerie. À partir des classiques James Frazer et Claude Lévi – Strauss jusqu'aux théories modernes de Jeanne Fovret – Soodo, Claudine Herzlich ou Marc Augé, on a essayé, par l'intermédiaire de la magie thérapeutique de dévoiler les attitudes qu'il était question de la possibilité la plus tranchante et la plus efficace de dialogues entre l'homme – être biologique et social – et le surnaturel et de son explication. Cela a été possible en raison de la subordination de la maladie à de principes généraux, consécutifs au mal, au malheur, aux déséquilibres organiques ou cosmiques surtout dans les sociétés archaïques. Pour le début, sans être nettement individualisée, même dans les études d'anthropologie sociale ou culturelle, la maladie a été présentée comme une des manifestations néfastes, ayant des conséquences autant dans la vie individuelle qu'au cadre des relations sociales. Plus tard, la maladie a été rapportée à *Santé* et on a créé une conception de système articulée sur des principes duaux du même ordre que les déséquilibres face aux équilibres, la mort face à la vie ou la stérilité face à la fertilité.

Au delà des apanages du sacré ordonnateur bénéfique ou maléfique, le rapport santé – maladie a été vite ressenti comme un rapport non seulement culturel (croyances, étiologie, possibilités rituelles magiques et religieuses de traitement) mais aussi biologique, ayant des effets naturels néanmoins indésirables – dans la vie de l'individu et, dans certains cas, dans celle de la société. L'empreinte du biologique est devenue d'autant plus frappante que la maladie, à la différence de la naissance ou la mort a un caractère répétitif, survenant dans la vie de l'homme avec une fréquence imprévisible et provoquant nombreuses modifications dans son évolution. De plus, la maladie est un phénomène psychique et physique à la fois, qui peut avoir des conséquences fatales ou, au contraire, qui peut être souvent vaincu. On a remarqué que, dans le contexte de l'étude éthnologique et anthropologique que, la maladie ne peut pas être définie de point de vue strictement pathologique car,

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

outre les reflets sociaux les plus complexes qui évoluent de la simple communication (le cas du malade qui fait part de sa maladie à la famille, aux voisins, au groupe) aux effets macrosociaux cumulatifs (le cas des épidémies ou des maléfices collectifs). La maladie attire des transformations intimes, structurales et fonctionnelles. Ainsi, la maladie transcende-t-elle un contexte biosocial pour glisser vers des domaines connexes qui doivent tenir compte des implications du religieux et du magique dans la perception et les stratégies d'anéantir le phénomène maladif d'un côté et de l'autre, des implications médicales et non médicales dans le processus de la guérison des reflets dans le politique (la capacité thaumaturgique du leader) ou même dans l'économique (l'incapacité de travailler ou les possibilités de suivre le traitement).

Dans un contexte de maximale effervescence épistémique comme celui de l'anthropologie-science assez complexe ancrée dans les exigences de nos jours par laquelle *"on a su réaliser le raccord à la modernité de l'épistémologie des sciences de l'homme"* (Durand 1978:32) le rapport entre santé et maladie a vite reclamé son propre domaine de recherche, avec des méthodes spécifiques et des modalités d'abord subordonnées à celles anthropologiques mais assumées d'une manière originale. Quant à la notion d'anthropologie médicale, on en a fait usage dans le même contexte que celle d'anthropologie religieuse, politique ou juridique. Le courant d'abord anthropologique de la maladie et de la médecine dans les sociétés traditionnelles s'est fait remarquer surtout dans l'espace nord-américain justement sous cette dénomination, d'anthropologie médicale, il s'est étendu plus tard sur des sociétés modernes et contemporaines aussi a-t-il pleinement utilisé des recherches sur des disciplines médicales et sur l'anthropologie physique. Toutefois, la recherche anthropologique européenne, surtout celle française et particulièrement celle groupée autour du professeur Marc Augé, exploite les suggestions de Claude Lévi-Strauss concernant une collaboration étroite entre les démarches de l'anthropologie physique et celles de l'anthropologie culturelle, soutenue par une série de sciences socio-humaines. Un tel abord ne se circonscrit plus au système médical d'explication de l'étiologie et de prise en charge du traitement visant la guérison du malade, mais il se focalise sur le phénomène culturel et social de la maladie et sur le comportement du malade avec toutes ces conséquences dans la vie individuelle ou sociale. C'est pourquoi on a considéré qu'un tel secteur pourrait être assigué plutôt à une anthropologie de la maladie qu'à une anthropologie médicale. À ce sujet, la description de la maladie, dans son rapport inexplicable avec la santé (état primordial, donc antérieur à la maladie) est faite en tenant compte de la dysharmonie personnelle et cosmique, individuelle et sociale causée par l'altération de l'état psychosomatique du corps humain ayant des effets visibles dans la diminution de la capacité physique du corps et par l'affaiblissement de sa capacité émotionnelle. La maladie montre que cette dysharmonie est ressentie d'une manière subjective personnelle, mais du même coup elle renvoie

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

au processus social dans lequel les facteurs émotionnels, la biographie personnelle et l'horizon culturel de l'individu ont un rôle notable.

En abordant un domaine de recherche si vaste et qui comprend tant de réflexions épistémiques, cela va sans dire qu'une discipline anthropologique particulière qui étudie un secteur si important de l'existence humaine a engendré nombre de discussions à partir même de la taxinomie et de la définition du système épistémique et en continuant sa démarche sur les méthodes spécifiques de la structuration des conclusions dans un discours scientifique cohérent. Un moment remarquable de ces dialogues-qui sans affecter ou diminuer le prestige d'une science (ou d'un certain embranchement) a attiré l'attention des anthropologues sur l'importance d'une démarche cohérente persévérante est l'an 1986 quand Marc Augé a entamé une discussion centrée surtout sur une critique à l'égard de la conception américaine de rapprochement du sujet. La position de M.Augé est tranchante dès le premier paragraphe: *"si je préfère parler d'anthropologie de la maladie plutôt que d'anthropologie médicale, (l'expression américaine la plus usuelle) c'est pour… "* (Augé 1986:77) et les premiers reproches faits à l'anthropologie médicale sont naturellement strictement épistémologique.

Augé préfère discuter d'une anthropologie de la maladie en raison de certaines insuffisances d'ordre épistémologique de la formule d'abord nord-américaine. Une anthropologie de la maladie paraît beaucoup plus profitable grâce à une présumée adhérence à des chapitres de l'anthropologie culturelle et sociale: il n'y a aucune société où la maladie n'ait une dimension sociale même si la maladie est une des plus intimes réalités personnelles individuelles. Néanmoins, face à la maladie, le comportement prouve d'étroites liaisons intellectuelles entre les perceptions individuelles et la symbolique sociale. Quant à la perception de la maladie et aux moyens de la guérir, on ne peut l'obtenir ni par recours arbitraire à l'imaginaire, ni par simple cohérence intellectuelle rapportée aux notions de représentation du champs de la maladie car celle-ci est profondément ancrée dans la réalité du corps souffrant, dans son équilibre intérieur (Augé 1987:78). L'abord médical n'est pas suffisant à la description d'un système articulé de la maladie et de ses effets. Tandis que l'anthropologie de la maladie peut très bien le faire.

Augé reprend cette étude par un texte récent (Augé:2000) dans lequel il affirme que l'anthropologie médicale est de la même nature que l'anthropologie politique ou celle économique, cela veut dire des parties de l'anthropologie sociale, chacune ayant ses traits, ses points de vue et ses propres méthodes d'étude. Pour autant, Augé précise que toutes ces parties d'anthropologie, quoique bien définies ne sont pas figés et, par conséquant, essayer de les définir d'une manière exhaustive, ce serait très difficile. L'anthropologie médicale est, par exemple, une branche remarquable, au-delà de l'insuffisant soutient théorique par son "homogénéité bien relative" (vue la multitude de démarches

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

classées de cette manière) et par sa "spécificité douteuse" (voir les interprétations de l'anthropologie médicale qui comprennent nombreuses applications politiques ou religieuses). Augé n'hésite pas de parler encore de l'existence d'une littérature descriptive abondante dans ce domaine. Aussi parle-t-il d'un manque notable de synthèses théoriques dû à l'organisation de cette discipline qui est faite seulement sur des bases typologiques. Entre les sous-disciplines de l'anthropologie médicale (épidémiologie, institutions de thérapies, recherches sur la santé, ethnomédecine), l'ethnomédecine paraît "la plus anthropologique" dans la mesure où elle favorise nettement l'étude du rapport entre le malade ou les modalités de guérison et l'organisation sociale des populations étudiées.

Puis Augé critique le système américain de définition de l'objet d'étude de l'anthropologie médicale, en soulignant l'idée que la mise en rapport avec le concept de maladie ne se réduit pas comme dans la majorité des études seulement à l'opposition médecine savante/médecine populaire ou à l'opposition médecine officielle/médecine offcieuse. Selon lui, ce n'est qu'un point de la mise en rapport intérieure et extérieure avec la maladie, il ne faut pas chercher un schéma unique de comportement relatif à la maladie, car ce qui pour certaines sociétés paraît un comportement thérapeutique naturel, enraciné dans la tradition, pour d'autres peut être considéré bizarre.

L'ambiguïté d'une telle démarche d'anthropologie médicale part souvent de la constance de certains chercheurs qui font de l'efficacité thérapeutique l'objet d'étude de la science et qui laissent de côté les relations du thérapeutique avec le social et le culturel. D'autres s'intéressent seulement à l'ensemble des représentations et aux institutions sociales au détriment de leur efficacité. Par exemple, les représentations de la maladie sont presque toujours associées aux croyances qui tiennent à la sorcellerie. Pour dépasser une telle ambiguïté dans l'abord de ce problème Augé propose qu'on accorde un intérêt à part au décèlement et à la définition du symbolique actuel au cadre du rapport des sociétés contemporaines avec la maladie. Aussi propose-t-il de prêter attention aux effets de sens associés surtout aux effets politiques induits par la voie du symbolique - un exemple est celui du cancer et de sa place dans l'imaginaire collectif et dans la réalité sociale immédiate; d'autres pourraient être ceux du tabac ou de l'alcool, de la dépendance qu'ils créent et même de leur influence autant sur la santé des membres de la communauté que sur le mental collectif. Et tout cela parce que, selon Augé, l'accent mis exclusivement sur la distinction entre les éléments empiriques et ceux symboliques de la médecine et du traitement médical décèlables dans la définition de la maladie, de leurs causes ou de leurs remèdes ne fait qu'évidentier avec plus de prégnance encore l'mbiguïté de la finalité intellectuelle. La dimension sociale de la maladie répond premièrement à une recherche de sens, ensuite à une du savoir traiter la

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

maladie. Quelle qu'elle soit l'efficacité, l'anthropologie thérapeutique, ses signaux vers les institutions sociales et politiques.

Des informations récentes sont offertes par l'un des derniers numéros d'une publication française qui, consciente de l'actualité du sujet et de l'intérêt toujours plus grand qu'elle éveille, propose des débats centrés sur ce thème il s'agit de la revue en ligne *Ethnologies comparées*, éditée et soutenue par le Centre d'Etudes et de Recherches comparatives en Ethnologie et le numéro trois de 2001 s'appelle *Santé et maladie:questions contemporaines*. Avant de discuter sur diverses opinions du domaine, exposées dans cette publication par les chercheurs français et sur les taxinomies suggérées, il faut rappler d'autres moments dans l'effort de définir cette discipline d'étude; le premier est celui d'anthropologie physique,une des premières branches reconnues de l'anthropologie, qui étudie l'évolution de l'être humain et la diversité des populations de point de vue anatomique et physiologique (Lévi-Strauss 1978:426) et qui a dû tenir compte d'événements culturels ou sociaux marquant l'état physiologique et biologique de l'homme (la polygamie/la monogamie; l'exo/endogamie; la prohibition/ l'acceptation de l'inceste). A la fin du dernier siècle, des recherches groupées autour des rapports dialectiques santé/maladie mettent en relief une tendance d'abord de la perspective d'une anthropologie de la communication, dans le sens le plus large.

Communiquer l'état maladif par mots, gestes ou comportements souvent reconnus de point de vue culturel couvre une première étape de la maladie, car l'étape suivante est celle durant laquelle le malade transcend son rôle individuel pour acceder à celui social. Son rôle social de malade lui révèle ensuite une série d'aspects culturels et sociaux soutenus par son nouveau statut: le malade sera marginalisé ou, tant au contraire, des solidarités remarquables se dresseront autour de lui; il s'intégrera dans de nouvelles structures communautaires – hôpitaux, monastères, établissements de certaines confréries religieuses-ou peut-être lui offrira-t-on la chance d'un statut privilégié: il deviendra chaman ou thérapeute ayant des pouvoirs à part (Bonté, Izard 1999:114). Des informations utiles pour une anthropologie édifiée sur le système thérapeutique sont offertes également par la sociologie médicale, moins représentée aux Etats américains mais pleinement abordée par les sociologues français. On part de l'étude de la maladie dans ses dimensions sociales comme génératrice d'une conduite sociale en sectionnant ainsi les rapports de l'individu avec l'ordre social. C'est Claudine Herzlich qui met en valeur de telles démarches sociologiques en créant une seule de-sémantique de la maladie, interprétée de cette manière, la maladie devient un signifiant social dont le signifié est représenté par les rapports de l'individu avec le social. C'est ainsi que la maladie devient un facteur producteur de sens, un des paramètres selon lesquels on peut décrire la société (Herzlich 1994:190-215). Toujours l'espace culturel français, on a édité une anthropologie du corps (Le Breton 1990) très bien documentée et ayant une

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

aire thématique bien vaste. L'ouvrage part des représentations traditionnelles d'un corps humain parfaitement intégré dans l'harmonie cosmique pour soumettre, à la fin, à l'attention du lecteur un "corps – machine" soumis aux technologies ultra-modernes.

Les perspectives d'abord sont le plus souvent celles thérapeutiques et psychothérapeutiques prenant pour point de départ les représentations imaginatives et arrivant à leurs effets sur le corps en réalité. Françoise Héritier–Augé complète et particularise de telles démarches par une anthropologie symbolique du corps. Elle part de l'observation que l'homme, une fois formé comme être social, doué de langage et d'habiletés d'effecteur des activités techniques, a affaire comme premier objet de réflexion pour son esprit, au corps avec tous ses composants (Héritier – Augé 1993:124-128).

Aux premières pages du numéro d'*Ethnologie comparées* dont on a déjà parlé, dédiées aux rapports entre santé et maladie et les méthodes épistémiques d'abord en vue de la mise en évidence d'une discipline anthroplologique Sylvie Fainzang, le responsanble du numéro remarque l'intérêt éveillé par les différentes méthodes d'une discipline anthropologique qui couvre le champs des traitements du corps humain; certains anthropologues l'appellent anthropologie de la maladie, d'autres – anthropologie médicale, d'autres encore – anthropologie de la santé quoique pratiquement, tous centrent leurs études sur le même champ relatif (Fainzang 2001).

Dans un numéro antérieur (Fainzang 2001), Sylvie Fainzang avait affirmé carrément que percevoir l'anthropologie médicale comme une branche des sciences médicales est un malentendu qui risque de marginaliser la démarche anthropologique sociale et culturelle qu'une telle discipline exploite au maximum et, en même temps, empêche la perception selon laquelle la maladie constitue pour l'anthropologue un objet ordinaire de la connaissance scientifique. L'exégèse anthropologique considère, en général, que les représentations de la maladie, les itinéraires des maladies, le rôle du thérapeute ou des pratiques thérapeutiques de toute sorte (y inclus les rituels de guérison) selon le système socio-culturel dans lequel ceux-ci s'insèrent, tiennent du domaine de l'anthropologie médicale. C'est pourquoi l'auteur trouve le terme d'anthropologie médicale impropre en le considérant dénomination ambiguë ne suggéront pas clairement s'il s'agit d'une branche de la science de l'anthropologie ou d'une de celle de la médecine. Sylvie Fainzang préfère la formule d'anthropologie de la maladie, d'ailleurs proposée par Marc Augé pour faire en sortir les implications des deux titres. L'anthropologie médicale répond au postulat conformément auquel la maladie, en tant que fait universel, est perçue et traitée par des méthodes différentes d'une société à l'autre et ces méthodes de traitement sont liées à des systèmes de croyances et de représentations déterminées appartenant à la culture génératice. On a prouvé que les pratiques médicales des sociétés archaïques se déroulent selon certaines

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

croyances médicale, et que les premières sont pourvues de sens seulement qu'une corrélation avec les dernières. La conclusion qu'on peut en tirer est que la pratique médicale est un procès social qui devrait être étudié tel quel. Bref, selon Sylvie Fainzang, la tendance des recherches récentes est de ne pas tenir compte de frontières exactes ou de terminologies de conjoncture arbitraires, mais d'approcher l'anthropologie médicale de celle de la maladie. Ainsi:

a) certains abords partent de l'isolement de certains problèmes liés à la santé et à la maladie vus d'une perspective anthropologique et ils démontrent la manière de laquelle les observations contribuent au renforcement et au développement des recherches médicales; bien entendu, il s'agit ici d'un argument pour l'application de l'anthropologie dans le domaine médical; ce sont surtout les chercheurs américains qui ont adhéré à cette acception;

b) d'autres abords soutiennent que les questions mises en discussion par le domaine de l'anthropologie culturelle ou sociale trouvent un champ de réflexion privilégié dans les études d'anthropologie médicale, ainsi, la maladie est – elle considérée un domaine de l'anthropologie sociale; cette tendance est soutenue en France par Marc Augé et Claudine Herzlich et elle postule l'idée que les pratiques relatives à la maladie et à la guérison ne peuvent être dissociées d'un système symbolique articulé. On souligne de cette manière, le fait qu'entre le désordre biologique et celui social il y a une liaison indubitable et que les pratiques locales, spécifiques, liées à la maladie et à ses conséquences, appuient les théories générales qui servent à la prise en charge du social dans son ensemble. Sylvie Fainzang considère qu'une des plus importantes remarques épistémologiques concernant l'anthropologie de la maladie, est celle relative aux rapports qu'elle rend actifs dans deux secteurs qui interfèrent parfois, quoique, dans la majorité des cas ils sont perçus disjoints: il s'agit des rapports réel – imaginaire, rationnel – symbolique, médical – magique. En outre, si l'anthropologie médicale suggère être plus proche aux sociétés modernes et aux sciences biomédicales exacte, l'anthropologie de la maladie va au - delà de l'étude de la survivance des pratiques traditionnelles dans la période moderne jusqu'à la radiographie des techniques modernes de santé avec toutes leurs implications dans le secteur de la mentalité collective. Une fois de plus, l'anthropologie de la maladie semble offrir un champ épistémique plus large car l'étude de la maladie renvoie à des interrogations ayant un caractère d'universalité: le rapport du corps avec l'Univers, le rapport du corps individuel avec celui social, les sentiments religieux et les représentations magiques et religieuses impliqués par l'incidence de la maladie etc. Par conséquent, une perspective d'étude médicale stricte ou accablante, disposée à sectionner le champ d'étude dans des représentations et thérapies traditionnelles d'un côté et de l'autre dans des représentations et des systèmes thérapeutiques modernes, ne promet pas plus qu'un abord ethnologique, légitimé par son rattachement à l'axe entre rationnel et magique. Ainsi on exploite d'une manière supérieure l'analyse

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

sociale et celle symbolique, afférentes à la maladie et au comportement par rapport à son incidence.

L'une des premières conclusions de l'auteur est que les démarches thérapeutiques sont loin d'être des catégories définissables exhaustivement à l'aide des termes d'efficacité biomédicale, surtout si on reconnaît le fait que les réactions et le comportement des malades répondent à des raisons multiples, non seulement thérapeutiques. Les sciences sociales acceptent que le comportement des malades soit considéré irrationel mais seulement de point de vue strictement médical, étant donné qu'il s'échappe aux schémas médicaux de traitement mais elle ajoutent que ce comportement a sa propre rationalité dans la mesure où il s'appuie sur d'autres logiques et qu'il existe conformément à la manière de laquelle le malade perçoit sa maladie et l'efficacité du traitement. Par conséquant, l'irrationalité ne signifie pas manque de logique et les études et les expériments faits sur des échantillons de patients démontrent que plusieurs fois le comportement de malade n'est pas soutenu seulement par des logiques médicales.

Autrement dit, l'abord le plus complexe est, à nouveau, de la perspective de l'anthropologie de la maladie.

Finalement, autrement formulé, une conclusion possible est que peut-être plus que d'autres démarches de recherche, l'anthropologie de la maladie est plutôt une pièce de puzzle dans l'organisation cohérente des sciences anthropologiques dont celles-ci ont un grand besoin dans la reconstruction des dimensions sociales et individuelles de l'homme qu'un domaine bien défini de recherche,unique et bien délimité dans sa sphère épistémologique (Fainzang 2001).

Dans le même contexte, Francine Saillant et Eric Gognon se demandent si la recherche anthropologique qui vise l'unité corporelle et ses manifestations n'aspire pas par hasard à une *"anthropologie du soin du corps surtout des soins médicaux du corps"* (Saillant, Gognon 2001). Le souci pour la santé paraît être, dans le contexte épistémologique actuel, quand les ouvertures sont toujours plus grandes et que la pluridisciplinarité est une condition essentielle de la recherche, l'un des paramètres très essentiels dans la description sociale et culturelle, nécessaire à une observation aussi fidèle que possible du référentiel humain. Le souci pour la santé peut être le point de repère dans la description de diverses sociétés, mais aussi dans leur mise en relation au cadre d'une démarche comparative, fondée sur l'observation des pratiques, des rites, des coutumes liés à la santé. En effet, les recherches ethnologiques relèvent que l'ensemble des soins corporels et des attitudes envers la santé ne constitue pas partout un tout unitaire, bien défini comme celui présenté par les sociétés européennes. Il n'y est pas question d'un relativisme culturel simpliste ayant des manifestations aléatoires, mais d'une catégorie qui peut nous diriger *"dans l'exploration de l'une des plus grandes questions de l'anthropologie contemporaine qui n'est*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

pas posée seulement à l'anthropologue mais également aux collectivités ou aux individus que celui-ci étudie: le soin de la santé". Son importance accablante est soutenue par les réorganisations continues des systèmes de santé, par la manière de la percevoir et par les ouvertures extraordinaires de l'intérêt de maintenir l'état de santé. Donc, tout cela met en évidence une anthropologie du souci pour la santé.

Le champ sémantique de la santé et de la thérapie pour obtenir la santé s'élargit par une série de doublets qui réitère d'une certaine manière l'opposition générale entre nature et culture. Ainsi, l'anthropologie française admet, en général que la biomédecine ou la médecine cosmopolite peut être définie par une séparation tranchante entre *cure* (traitement organisé soutenu par des médicaments) et *care* (soin, souci surtout dans le sens de prévention, mais on peut penser également à la racine du lexème *caresse* – traitement qui implique un composant psychologique); les catégories peuvent être perçues comme synonymes du traitement et, respectivement soin, souci pour la santé; en principe, on considère que la médecine : "technique", moderne, scientifique est l'apanage du traitement, de la technique et du corps – machine, c'est-à-dire de la cure thérapeutique, secteur où il manque (ou il est bien diminué) l'humain, la globalité, les liaisons sociales et individuelles, caractéristiques au soin de la santé. Cette distinction entre *cure* et *care* largement rencontrée tient compte du fait que la biomédecine est, au fond, loin d'être homogène. C'est pourquoi on ne peut pas définir le champ de la santé sectorisé d'une manière catégorique: d'un côté c'est la biomédecine, de l'autre – la médecine traditionnelle, alternative. Au contraire, on doit accepter l'idée de certaines « médecines» variables en fonction du contexte historique, culturel, économique ou technique tout comme on doit déceler attentivement si ce contexte est un paradigme, une institution ou un environnement culturel. On peut parler mieux de *"beaucoup de technique, peut-être même d'excès de technique"* et de *"trop peu de sensibilité et d'humain"*. Cependant, on doit tenir compte des deux extrêmes, une médecine trop technique, cosmopolite et trop générale, presqu'universalisante et une série de technique médicales construites autour de l'humain et de l'humanité. Ainsi, une traduction de l'idée par *"l'humanisation du souci pour la santé"* devient toujours plus nécessaire selon l'opinion des auteurs de l'article cité. Plus pratique, Claude Rainaut considère qu'alors qu'elle se propose d'étudier les traitements appliqués par diverses sociétés et cultures au corps humain-traitement plutôt symbolique que physique - l'anthropologie se place à l'intersection de deux polarisations qui occupent une position centrale dans l'espace épistémologique de la discipline: il s'agit de celle qui, dans l'analyse du fait social, va de l'individuel vers le collectif et de celle qui, dans l'observation du réel, va du matériel vers l'idéal. Cette intersection de polarisations doubles assure la productivité du champ de recherches d'une discipline complexe que l'auteur appelle l'anthropologie de la santé (Raynaut

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

2001) et pour laquelle des perspectives théoriques et méthodologiques s'ouvrent en allant de celles déjà citées jusqu'à la seule modalité complexe d'étude des traitements sociaux et culturels des desordres biologiques - des sources de la malchance ou de la maladie. L'auteur prouve ainsi que l'anthropologie de la santé l'emporte sur les autres branches anthropologiques connexes, en lui accordant une place privilégiée dans la vaste discipline de l'anthropologie en ensemble. Si on se rapporte à la santé corporelle, on peut redéfinir l'individuel et le collectif: les premières expériences de l'état de santé/maladie, en passant du plaisir à la douleur (souffrance) relèvent avant tout des expériences de la singularité; mais le groupe est formé d'une pluralité de corps; il est question d'une construction sociale dont l'unité n'existe que par l'ensemble de ses composants irréductibles à un modèle standard. Donc, il existe une perception individuelle de la santé tout comme il en existe une sociale et, analogue, il existe une réponse individuelle donnée à la maladie, tout comme il en existe une sociale.

La maladie-motif, accident, facteur de perturbation et de désordre - peut être un révélateur représentatif de la tension entre individuel et collectif. Pour une anthropologie qui se propose d'étudier les conditions de fonctionnement des sociétés humaines dans ses diverses formes, les modalités d'expression et de résolution de cette tension fondamentale, individuel et social constitue l'objet d'étude essentiel. Un point essentiel abordé est l'étude des formes sociales du traitement appliqué au corps, quelle qu'elle soit la nature de ce traitement.

La conclusion de cette démarche théorique signée par Claude Raynaud postule clairement l'idée que l'abord le plus profitable de tous ces rapports anthropologiques semble être celui de la perspective d'une anthropologie de la santé. Donc, le champ de discussion des déterminations théoriques est, de tous les points de vue tumulteux et les idées-nombreuses: Marc Augé affirme catégoriquement la supériorité d'une anthropologie de la maladie, tandis que les Nord-américains parlent d'une anthropologie médicale, Sylvie Fainzang, adhère elle-aussi à une anthropologie de la maladie, mais Claude Raynaut trouve convenable la variante de l'anthropologie de la santé; Francine Saillant et Eric Gagnon mettent en discussion l'anthropologie du souci pour la santé. En même temps, d'autres médecins, sociologues, historiens, anthropologues ou ethnologues considèrent qu'une telle discipline est connexe à l'ethnomédicine, l'ethnopsychiatrie, la thérapeutique générale, l'anthropologie physique, l'anthropologie du corps etc.

Il nous incombe de dire que dans le secteur culturel roumain, de telles recherches n'ont pas encore été finalisées par une synthèse cohérente. Nous rappelons ici le vaste ouvrage d'I.A. Candrea - *Le Folklore médical comparé. Vue générale. La Médicine magique,* publié par la Maison d'édition "Casa Şcoalelor" (*Maison des écoles)* en 1944 et publié de nouveau en 1999 par la Maison d'édition 'Polirom', l'ouvrage compte deux parties, la première

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

concernant les croyances populaires adjacentes au corps humain et à l'incidence maladive (l'origine des maladies, leur personnification et leurs causes, les moyens thérapeutiques - l'origine des remèdes, la guérison des maladies, des moyens préventifs).

La deuxième partie de l'ouvrage est centrée sur la médecine magique (des incantations et d'autres actions symboliques pour éloigner la maladie.

Certes, l'ouvrage est remarquable par sa complexité et aussi marque-t-il un important point biographique dans la recherche de ce segment de la culture traditionnelle. Pourtant, cet ouvrage est restreint – comme d'ailleurs l'auteur l'avoue dès le titre – à une étude de folklore médical sans déployer des interprétations d'ordre anthropologique; en outre, l'organisation du matériel est sujet à caution vu qu'on trouve des chapitres concernant la médecine populaire dans la première partie tout comme dans la deuxième. Il faut toujours le caractère d'avant-garde de cet ouvrage, essentiel dans une démarche scientifique de perspective.

Un autre ouvrage qui aborde – même si indirectement – le sujet du système thérapeutique populaire roumain est *La Magie chez les Roumains* signé par le professeur Gh. Pavelescu (au début présenté en plusieurs tomes: *La Manne dans le folklore roumain. Contribution à la maîtrise du magique*, publié à Sibiu en 1944; *Recherches sur la magie chez les Roumains des Monts Apuseni* – Bucarest, 1945; *Médicine empirique* – Apulum, le Bulletin du Musée d'Alba-Iulia,VIII^{e} tome, 1971; *Médicine magique - L'Annuaire des Archives de folklore,* V^{e} - VII^{e} tomes, Cluj, 1987.

Il faut dire, dès le début que les ouvrages réunies plus tard sous un seul titre ne se proposent pas un abord exhaustif de la thérapie populaire. Au contraire, ils mettent en discussion ce sujet dans la mesure où il s'intègre dans l'économie générale de la magie populaire roumaine.

On doit être reconnaissants au professeur Pavelescu d'avoir essayé d'élargir le champ d'étude de la magie thérapeutique. En effet il a mis en discussion les matrices des mentalités qui sont à la base des actes thérapeutiques préventifs, curatifs ou prophylactiques et de la réception/prise en charge de leur efficacité réelle/symbolique. En fin des comptes, il faut rappeler l'ouvrage de Maria Purdela Sitaru *Ethnomédecine linguistique* qui rend connus les résultats des recherches sur la terminologie médicale populaire roumaione et celui d'Antoaneta Olteanu – *Hypostases du maléfique dans la médecine magique* qui apporte une perspective moderne dans l'abord de l'acte magique, ayant une finalité magique.

La recherche roumaine du domaine connaît la même carence que Marc Augé avait observé dans l'anthropologie française : il s'agit de l'étude théorique. Nous trouvons que l'ouvrage le mieux documenté de ce point de vue, qui peut être considéré un point de départ important et nécessaire dans une démarche complexe d'anthropologie est celui signé par Nicoleta Coatu, publié

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

par la Maison d'Edition All, en 1998 – *Structures magiques traditionnelles.* Cet ouvrage met en discussion l'acte magique – et, par extension, l'acte magique et thérapeutique subordonné – par rapport au syncrétisme culturel magie – mythe – religion, les structures de communication, l'hypostase de rôle et les effets dans le comportement des actants, espace et temporalité et divers sémantismes en situant ainsi le scénario magique et thérapeutique dans le complexe culturel des stratégies d'échange par lequel on envisage de maintenir l'état d'équilibre.

À la fin de la discussion provoquée par l'effervescence terminologique, il n'est pas possible d'éluder un tranchage de la situation créée vu les divergences entre les modalités et les perspectives d'abord du sujet. Au fond, tout est resumé à une description bien large de la société en diachronie et en synchronie, fait réalisé par l'opposition de deux principes: si la société est analysée au niveau des institutions qui assurent sa dynamique et qui comptent à leur tour des composants culturels et, le cas échéeant, rituels, alors, la notion globale qui devrait être utilisée est, quand même l'anthropologie médicale, dans son acception moderne contenant les relations sociales aussi (assurances médicales, techniques médicales, gestion des institutions médicales, statut du corps médical, rapports inter - et extra-professionnels etc); par contre, si la société est analysée au niveau des croyances et des coutumes ou, au niveau du rituel en tant que forme de communication et de rapport au social, alors la teneur du rituel – la maladie en ce cas – devrait dicter la notion épistémologique: l'anthropologie de la maladie et toutes les autres branches mentionnées et passées en revue antérieurement, ne sont pas du tout concurrentes mais complémentaires, et chacune d'elles décrit la société en faisant appel à une partie du comportement culturel.

Tout en espérant de ne pas adhérer à un abord trop simpliste, nous jugeons qu'une *anthropologie de la santé* souscrit à un abord global, général, capable de décrire la société des deux points de vue (celui des institutions et celui des attitudes et des croyances humaines), le concept de santé inclut le médical mais il va au-delà de celui-ci en incluant le rituel aussi, qu'il ajoute au concept du médical en l'interprétant à un niveau supérieur.

Pour une anthropologie de la santé

En commençant par une introduction dans l'anthropologie, une nouvelle réflexion sur l'anthropologie s'impose dans les conditions du déroulement des phénomènes extrêmement variés d'acculturation spécifiques au nouveau millénaire; l'anthropologie doit fournir actuellement une armature, armature symbolique pour le déploiement de la banalité de la vie dans la société juste au moment où les liaisons se rompent. L'histoire propose une multitude de sens dans le désordre symbolique qui nous entoure, crée volontairement ou non. Malgré l'attraction permanente pour les cultures originalles, l'anthropologie doit pourtant répondre à la provocation de la modernité irreversible de ses

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

champs actuels sinon, elle risque de ne plus comprendre rien à la nature intrinsè de toute culture (Copans 1999:124). Nous considérons que cela pourrait être un possible commencement d'une anthropologie qui mette en discussion sur des positions concurrentes, les rapports d'équilibre/déséquilibre du corps humain avec lui-même et avec le monde. Pour répondre aux provocations de la modernité, au-delà des efforts de souvetage du patrimoine culturel pour récupérer l'identité spirituelle, beaucoup d'entre eux mis en pratique au dernier moment où on pouvait sauver la matrice identitaire, l'anthropologie de l'équilibre corporel doit dépasser le stade des observations du folklore médical et des étiologies descriptives ou celui des traitements traditionels, pour radiographier leurs interférences avec l'imaginaire, la mentalité, le comportement et la praxis de l'homme moderne. Nous opinons l'anthropologie de la santé est une interface qui justifie théoriquement et pratiquement à la fois le recrouvement thématique.

Au-delà du calembour si favorable à un abord anthropologique médical du corps comme celui offert par Leach – *"chez les anthropologues, le jeu qui consiste à constuire des théorie nouvelles sur les ruines des anciennes, est presqu'une maladie professionelle"* (Leach 1968:6), – une anthropologie de la santé pourrait résoudre le problème de la continuité et de la mise en accord des vieux abords et des tendances épistémologiques modernes. Avant tout, nous trouvons que les dimensions de la maladie ne peuvent être suffisamment mises en relief et circonscrites à des introspections ponctuelles que par la suite des comparaisons dialectiques à l'autre treme du couple, la santé. Les bases sociologiques des descriptions des états du corps parmi lesquels celui de santé et de maladie sont les deux termes de l'écuation de l'existence de l'homme et des attitudes humaines face à la vie qui en résulte, en indiquant une plus grande attention accordée à la santé dans les communautés modernes, surtout dans celles industrielles et postindustrielles que dans les communautés folkloriques.

L'arrière plan de ce comportement humain est décélable dans les différentes structures du mental collectif: pour l'homme de la société archaïque le corps était donné *a priori* et la santé/la maladie étaient des conséquences de l'état de ce corps, cela veut dire des états intangibles tout comme le corps en soi-même. Le malade ne pouvait que se soumettre à cette structure du monde et, malgré des démarches naturelles de thérapie, il finissait par se consoler que *"le sort en a voulu ainsi"*.

La logique du sensible permettait une explication pareille qui accept à la limite le gouvernement du surnaturel dans la vie de l'homme. Les dernières mutations mentalitaires commencent justement par une nouvelle perception du corps et par les rapports à part consolidés de celui-ci dans la culture moderne par l'être humaine. Le corps n'est plus pris en charge tout simplement avec son état d'harmonie ou de dysharmonie, suivi d'acceptions et de résignations successives. Au contraire, l'homme s'arroge le droit de la modéler, de le

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

fortifier parfois jusqu'à une mutation réelle, en fin des coruptes de le recréer dans un effort constant de démiurge. La sociologie moderne appelle ces activitées conscientes sur le corps d'un terme suggéré par Michel Foucault, technologie sociales (tant type d'intervention voulue qu'un effet dans le fonctionnement de nos corps pour les changer) (Giddens 2000:133). Cet effort d'agir consciemment sur le corps et sur son état de santé a des résultats avec des reflets anthropologiques sollicitant continuellement la santé comme état de fait et non comme désir adressé à des "modeleurs" surhumains.

Selon la logique et les lois, la santé – au moins celle biologique – n'implique pas nécessairement la maladie dans ses modalités les plus destructives (d'ailleurs les maladies sans gravité ne sont pas tenues en compte par une description anthropologique de la santé). Pourtant du point de vue ontologique, la maladie implique un péril de santé antérieure.

Ainsi peut-elle être perçue en tant que moment – rarement néfaste – de la santé, il est question d'un moment à part. La santé est donc la situation qui compte l'état corporel quel qu'il soit, de sorte qu'une anthropologie de la santé semble plus large qu'une de la maladie, de toute façon contenue par la première. Une discipline anthropologique quantifiée comme l'anthropologie de la santé, devrait commencer par l'état de santé, la prise en charge consciente et voulue de la santé, des techniques de préservation de la santé, les rapports entre la santé et la maladie, des étiologies multiples de la maladie, des transferts dans l'imaginaire, des matrices mentalitaires, des tranches de traitement (thérapies et psychothérapies) de l'efficacité physique et psychique, le découpage du social par les effets du couple santé/maladie (le statut du malade dans la société, les milieux professionels générateurs des maladies spécifiques, la situation des malades avec handicap grave, des maladies et des "maladies" – trans-sexualité, l'élitisme, l'habitude de fumer, les drogues ou des maladies stigmatisées – surtout le SIDA) et enfin, des systèmes institutionelles de santé.

Fixer l'incipit de la recherche méthodologique avant la maladie, c'est-à-dire dans l'état anterieur fournirait des renseignements sur un fonctionnement holistique du corps non seulement dans les stades dysharmoniques mais aussi dans ceux d'équilibre. En outre, de larges segments du culturel et du social, sectionnés par le degré de santé de l'organisme humain seraient comblés par le processus de rétablissement des dimensions de l'état de maladie et par la modulation de l'état de santé.

L'ensemble articulé des thérapies (en plus de la maladie et de la santé) est massivement ancré dans le social: chaque société les valorise par des grilles axiologiques propres en forgeant des modèles curotips spécifiques. Le souci continu pour la santé tout comme un concept moderne sur les possibilités de surveillance contrôlée de la santé ont mené à la création des systèmes avancés de soins médicaux, fondés surtout sur l'institutionnalisation continue des offres de thérapies (l'exactitude du diagnostique de la maladie, l'organisation d'un

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

système fixe d'immunisations pour les maladies les plus répondues, l'instruction, la spécialisation et la hyperspécialisation du personel, l'exclusion des autodidactes, l'imposition des codes éthniques et d'une conduite professionelle stricte).

Le contrôle préventif de l'état de santé est devenu un fait quotidien tout comme les vaccinations obligatoires pour la prévention de l'apparition des foyers de maladies contagieuses. Les règles d'hygiène sanitaire, alimentaire, sanitaire – véterinaire etc ont été redoublées de sorte que, les possibilités de tomber, malade soient considérablement réduites et que l'espérance de vie soit en progression continue.

D'ailleurs, une médecine de la santé est apparue alors que les programmes gouvernamentaux qui attestent les implications administratives de l'Etat dans la gestion des services de santé publique contrôlent les plus sensibles aspects de l'état général de santé de la population. La discussion sur une anthropologie de la santé exploite tous ces composants matriciels en tant que préambule pour les éléments consécutifs de la maladie.

Dans un contexte épistémique tellement discuté et disputé, nous trouvons bon de ne pas définir d'une manière tranchante une anthropologie de la santé. Cet ouvrage cherche seulement à présenter quelques notes en vue d'une telle démarche anthropologique. Pourtant, à partir des informations et des théories offertes par l'anthropologie européene et celle américaine, on a essayé de définir certains points de repère d'une anthropologie de la santé comme l'impose l'historique du problème et le contexte culturel roumain. A force de situer l'anthropologie de la santé au niveau d'autres anthropologies «particulières» - des interférences de la même anthropologie globale sociale ou culturelle – on s'est limité plutôt établir un rappport entre les deux et à essayer de faire un découpage le plus large possible de l'aire de recherche.

Sans proposer une définition exhaustive de la branche/technique anthropologique qui a comme but l'étude de la santé humaine et ses formes de manifestation, nous proposons une sectorisation plus généreuse du référentiel, par l'élargissement du champ épistémique, en vue d'une plus rigureuse et d'une description complexe du principe de la santé et de mettre celui-ci en rapport avec la maladie. Tout en adhérant à presque tous les jalons marqués par Marc Augé (qui, lui aussi, entraîne une discussion sur l'anthropologie de la maladie sans la définir) l'anthropologie de la santé représente pour nous une description, établissant la matrice de l'objet. La santé signifie un diagramme en rapport permanent avec la maladie tandis que l'anthropologie de la santé signifie la discipline anthropologique qui prend en charge la description de ce couple; pour autant, il paraît essentiel que le diagramme continue d'être monocellulaire, c'est-à-dire faire des radiogrammes non seulement au bénéfice de l'état de la maladie mais d'être sectionné deux fois, sont en discutant sur l'état de santé. En appliquant une telle perspective duale d'étude, il sera déposé l'abord simpliste

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

des rapports entre médecine traditionnelle et médecine moderne, entre médecine en famille et médecine institutionnalisée ou bien entre rituel magique – médical et médication. En outre, il sera possible l'abord contextuel des aspect liés à l'identité/altérité, à l'individuel/social, rationalité, efficacité, comportement, attitude, à la place et au rôle des institutions dans la vie sociale, consistance du système culturel de croyances, coutumes, traditions et la pression de ce système dans la relation patient – thérapeute.

Un élargissement de l'aire de recherche – ainsi comme on a déjà essayé de montrer par la mise en place des contextes modernes de la guérison comme prolongement de ceux traditionnels – permet également la création d'un système radial de rapports entre l'anthropologie de la santé et d'autres domaines d'étude socio-culturelle. Cet ouvrage propose plutôt un abord plus large et plus élastique à l'égarde de sujets proposés par l'anthropologie médicale et celle de la maladie qu'un domaine nouveau d'étude ou une sollicitation exagérée de l'épistémologique.

Ainsi, nous proposons, dans ce contexte, une étude d'anthropologie de la santé transplantée sur la culture traditionnelle roumaine, démarche construite sur des éléments de thérapie et psychothérapie populaire qui renforcent un système thérapeutique spécifique à la spiritualité folklorique roumaine, étude ayant comme finalité la modernisation des concepts sur l'idée de santé et sur les moments d'interruption – les maladies organiques. Nous avons cherché à structurer à nouveau le matériel – celui bibliographique tant comme celui recueilli – selon des niveaux qui seront plus tard retrouvés dans le contenu, des unités de l'ouvrage. C'est une autre modalité par laquelle nous avons essayé d'ordonner le riche matériel fourni par la recherche et, en même temps, de suggérer la cohérence du système.

a) La santé en tant qu'harmonie cosmique

Nous trouvons bon de circonscrire ce moment, où la santé et l'harmonie du corps humain sont calquées à partir de la santé et l'harmonie de l'Univers, comme début d'une anthropologie de la santé. Les lignes directrices de la thérapie et de la psychothérapie dans le contexte folklorique roumaine ont le même point de départ: la santé du corps humain doit être en concordance avec l'harmonie de l'Univers si bien que la cessation de l'état de maladie peut se faire par l'intermédiaire des éléments de l'Univers. Dans l'harmonie une certaine identité de substance se crée entre l'homme et l'Univers ou bien entre le corps et le monde où l'homme vit, d'une manière symbolique. Le corps est un champ de forces sur lequel des contacts individu – monde se transplantent. Entre les limites de la vie, cette interdépendence peut être une heureuse, harmonieuse, alors que la santé offre à l'individu le confort idéal. Aussi peut-on avoir affaire avec une interdépendence altérée dans le cas de l'incidence des maladies, quelles qu'elles soient.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Un tel modéle universalisant se trouve au fondement de la mentalité populaire collective qui nourrit la magie thérapeutique et psychothérapeutique: un concept intégrateur dans lequel les présences humaines et celles cosmiques s'interconditionnent, l'Univers agit directement sur l'individu, en le modélant, en lui exigeant un comportement adéquat, en concordance avec sa position dans l'ordre universel, et l'individu, dans sa situation d'appelé de connaisseur des codes de déchiffrement, a recours aux forces de l'Univers – par des moyens spécifiques, souvent ritualisés,activés par des acteurs spécialisés – pour agir sur les facteurs perturbateurs de son état d'équilibre. Entre le corps humain et la constitution sacrale de l'Univers se créent donc des lieux subsidiaires d'harmonie et ce tout constitue un état d'équlibre. Les leviers du maintien de cet équilibre sont multiples car ils sont le fondement mentalitaire de la thérapie et de la psychothérapie: le contact du corps humain avec les éléments primordiaux de l'Univers, auquel on ajoute souvent l'appel à de multiples remèdes thérapeutiques animaux, végétaux ou minéraux qui ont comme but de vaincre, par leurs qualités intrinséques, l'élément malin, le contact entre d'autres corps et celui du malade, surtout par les positions du patient face à son thérapeute; le contact avec les astres, surtout grâce au fait que, dans son imaginaire, pour l'homme, la lune, les étoiles, le soleil et d'autres planètes peuvent décider le sort de l'Univers, ayant ensuite des répercussions sur le corps humain, finalement les liens mythiques fréquemment sollicités car le mythe constitue pour la thérapeutique traditionnelle un réservoir culturel ayant le pouvoir d'exemple. La majorité des occurences bénéfiques sont pourtant celles dans lesquelles l'homme essaie de communiquer avec le sacré sous tous ses aspects de telle manière qu'il elève l'état de santé au niveau d'une harmonie cosmique et surtout qu'il l'y maintient. Les même liens holistiques entre le corps et l'Univers imposent des taboux aussi, avec finalité curative ou prophylactiques – plusieurs transmis sous une forme ritualisée – dont on doit tenir compte dans le maintien de l'état de santé.

b) La triple articulation du système thérapeutique traditionnel.

A la santé des études successives nous pouvons argumenter l'observation que l'ensemble de l'équilibre de la santé par l'élimination de la maladie, en fait le système traditionnel roumain se dresse dans un triple intersection matricielle, ayant toujours autant étiologies et moments provoquant la maladie: la magie, la religion, la médicine empirique. Dans quelques-uns des villages où on a fait des recherches, cette disposition tripartite des remèdes curatifs a été relevée par l'application des questionnaires structurés sur plusieurs niveaux de recherche – le champ mentalitaire de la santé (la genèse, le maintien) et de la maladie (provenance, direction), des agents thérapeutiques (consacrés ou accidentels), des thérapeutes humains et surhumains, des modalités de guérison magiques, religieuses, ethnobotaniques, médicales, des effets sociaux, économiques et

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

culturels des maladies, le statut du malade, des récompenses pour la guérison et des pratiques de conservation de la santé. Il est à remarquer que le système tripartite des thérapies populaires, le plus souvent récepté et mis en valeur d'une manière unitaire, crée des scénarios étiologiques et trouve des remèdes thérapeutiques pratiques, appartenant à l'horizon culturel de la communauté. Celui-ci est ceresé d'allier les trois domaines en forgeant un seul modèle de thérapie magique et religieuse adjacente à la médecine.

c) La perspective magique sur la guérison

De la perspective magique, le mal peut être provoqué par différentes voies, mais la plus grande partie de ces voies ne peuvent être accessées que par des personnes douées de pouvoirs à part. L'imaginaire nosologique roumain est profondément polarisé plutôt par le genre culturel que par le sexe : dans la majorité des cas, les maladies sont provoquées par les penchants maléfiques des sorciers dans leur incarnation humaine: les voisines jalouses qui dérobent le lait du bétail des fermes proches par des rituels antithérapeutiques dirigés dans une première étape sur les animaux mais visant leur propriétaires ou les sorcières (*femei bozgonitoare*) qui souvent provoquent des maladies en utilisant une rhétorique maléfique de la vengeance, il peut s'agir d'une représentation imaginaire: les fantômes (borsocone) présentes dans la majorité des structures magiques folkloriques telles les incantations pour éloigner la maladie; un cas remarquable est celui des femmes qui habitent avec le diable, expression fréquente surtout au nord de l'Ardeal. Il est à remarquer la progression de l'imaginaire rapporté au feminin maléfique: des contes populaires traditionnels dont les femmes qui promettent leur âme au diable et deviennent sorcières, sont les héroïnes aux femmes qui travaillent avec le diable, donc partenaires dans un contrat dégradant, provoquant des effets malins pour la santé des innocents et jusqu'à une sexualisation maximale du geste: des femmes qui habitent avec le diable, le niveau suprème auquel on peut imaginer l'imaginaire antithérapeutique. L'une des matrices magiques les plus employées est celle qui affirme qu'un sortillège magique doit être enlevé par le même processus; donc les thérapeutes magiques les plus redoutables sont les sorcières du village, les vieilles ou les femmes qui connaissent les rituels. Le pouvoir de combler tous les étages du mental collectif de cette dichotomie antithérapie magique (la provocation des maladies et leur direction)/thérapie magique (des rituels d'incantation) est démontré par le témoignage quasi unanime des interviewes : quoique la situation ait un peu changé car nombre de sorcières sont mortes sans laisser le scénario du rituel d'enlèvement de la maladie ou l'intérêt des générations jeunes a été visiblement diminué, tous les informateurs se rappellent un moment dans l'histoire du village quand il y avait presque dans tous les familles un membre qui savait faire des incantations pour éloigner les maladies fréquentes surtout pour éloigner la frayeur des enfants (la magie domestique).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Les vieilles spécialisées n'étaient sollicitées que pour des cas graves. Chaque village réjouissait au moins d'une sorcière qui connaissait des rituels magiques thérapeutiques différents pour les hommes comme pour les bêtes et son portrait se révèle encore vivant dans la mémoire de ceux qui l'ont connue des membres de la communauté.

Il serait opportune d'argumenter l'observation conformément à laquelle la thérapie magique, comme stratégie traditionnelle de l'anéantissement de la maladie, est par excellence une psychothérapie, la condition *sine qua non* de l'efficacité du rituel par lequel la maladie, personnifié est chosée et réduite au silence car elle est la confiance des deux actants – le thérapeute et le patient – en les règles du jeu. Ensuite il est à remarquer le pouvoir de la sorcière, présence bien institutionnalisée dans l'univers du village et centre de pouvoir par rapport aux agents provocateurs de maléfices; pour essayer d'intégrer d'une manière culturelle les mécanismes de gestion de ce pouvoir pourvu d'effets thérapeutiques. La stratégie de l'incantation, comme stratégie culturelle par laquelle on met en place un échange et qui rend actifs des statuts de rôle pour les actants du scénario du rituel développe une sémantique, une rhétorique et une pragmatique propre visibles dans la création, la gestion et la direction de certains champs d'agression.

C'est le moment où à l'agression on répond par agression et la maladie, après un processus de ritualisation, est éloignée du corps du malade à qui redonne ainsi, la santé.

La sectorisation dichotomique fertilité/infertilité, a, au-delà de ses valences anthropologiques connues, des effets dans l'articulation du système thérapeutique: c'est pourquoi nous croyons que la description de la fertilité comme démarche magique et thérapeutique est profitable. La santé présente un état harmonique qui entraîne également la fertilité; l'infertilité est toujours associée à cette maladie. Un autre sujet afférent à cette thérapie et la soit dite médecine magique qui institutionnalise l'agent de l'acte magique et thérapeutique à partir de son statut privilégié. Les agents-thérapeutiques magiques qui comblent un grand nombre d'actants de l'acte curatif, sont appelés par la communauté pour des demandes de solutions des agressions magiques qui finissent par déséquilibrer l'organisme humain. Les médecins-magiciens-les sorcières, les guérisseurs, les prêtres ou les religieux exorcistes sont les possesseurs d'une identité à part acceptée par le mentalitaire collectif et fixée du point de vue des coutumes par l'attribution de sens. Leur identité s'impose dans le culturel autant dans le médical par la sublimation de certains aspects du pouvoir qui crée des rapports spéciaux avec le reste de la communauté la solution mise pragmatique des certains cas de déséquilibre maladif tout comme des explications logiques pour des phénomènes malins qui resteraient autrement inexplicables.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

d) La perspective religieuse sur la guérison

Une autre partie de l'anthropologie de la santé est occupée par la perspective religieuse sur la guérison. La thérapie populaire établit une série de moments d'un système cohérent articulé qui facilite la liaison entre le malade et le sacré, au cours duquel les déséquilibres provoqués par la maladie peuvent s'améliorer par des remèdes offerts par la doctrine chrétienne. La prière est suivie par la connaissance des sept sacrements parmi lesquels le baptême, la confession et la messe sont les plus importants de point de vue thérapeutique et psychothérapeutique, tout comme le jeûne, les pélerinages, la prosternation devant les icônes et devant sainte croix, ou bien une série de pratiques religieuses de préservation de la santé, qui soutiennent un système thérapeutique religieux mis en place par la sacro-thérapie. Le dernier message de ce genre de thérapie par laquelle l'homme communique avec le sacré, renforce l'idée qu'à l'aide de la croyance, l'homme peut garder l'équilibre entre le monde naturel et celui surnaturel, entre son corps et le cosmos, qui, au fond, signifie l'état de santé. La zone du mental collectif afférent à la sacrothérapie est présentée comme une forme pourvue d'étages. Elle crée des formules de représentation inédites, structurées d'une manière hiérarchique selon le modèle de la terre: on croit que, selon la doctrine chrétienne, le seul qui ait du pouvoir pour guérir les maladies des hommes est Dieu, appelé fréquemment non seulement le Sauveur, mais aussi le Guérisseur, le Médecin des corps et des âmes; c'est pourquoi toutes les prières et les supplications se dirigent vers Dieu, dans l'espoir de l'obtention d'une guérison prompte; la perception folklorique des agents divins impliqués dans le processus de la guérison montre pourtant la confiance que les saints peuvent guérir; il est question de l'acceptation d'un transfert entre les saints ayant des pouvoirs prodigieux car la perception générale est celle des saints thérapeutes à même de guérir d'une manière spécialisée (il est question d'un processus de personnalisation et de spécialisation des saints, selon les maladies qu'ils peuvent guérir) à l'aide des pouvoirs avec lesquels ils ont été investis. Pourtant, il faut dire que l'imaginaire collectif populaire atteste une distribution du pouvoir divin vers ces saints thérapeutes qui, sans cette direction du pouvoir guérisseur gestionné par Dieu et particulièrement distribuée, ne pourraient pas guérir les maladies des gens. Très productif, l'imaginaire de ces saints est générateur d'identité, (La Vièrge, l'intermédiaire le plus supplié, puis les saints chrétiens acceptés par l'église-Saint Pantelimon, Saint Haralambie, Sainte Tereza (Thérèse), Saint Anton, Saints Cozma et Damian-puis les saints d'origine folklorique: Sângeorz, Sânpetru, Sânziene), identité assumée graduellement dans l'effort de continuation de hiérarchisation dans le domaine des implications dans la thérapie. Un rôle important dans la sacro-thérapie appartient au prêtre, considéré dans plusieurs hypostases-de confesseur, de conseiller, d'agent de certains actes thérapeutiques religieux (la confession, la

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

messe) ou bien de prêtre exorciste. La thérapie par rapport au sacré indique une facette de plus de cet exercice du pouvoir vectorialisé du centre de pouvoir vers le patient; de ce point de vue, la thérapie religieuse est une de restitution qui cherche à redonner au malade l'état primordial d'avant la maladie, cela veut dire, l'état de propreté du début.

e) La Médecine populaire.

Le registre du rituel magique et religieux est complété par un système parallèle en quelque sorte mais présentant de fréquents interconditionnements, celui dela médecine populaire de l'ethnomédecine ou de l'ethnoiatrie. L'expérience médicale et empirique s'inscrit dans une longue tradition des médecins-sacerdotes, des ermites ou des religieux des monastères qui ont mis en valeur le réservoir d'observations empiriques, se référant aux actions bénéfiques de certains remèdes naturels ou qui ont conservé et perfectionné une série de techniques médicales de guérison de succès. L'étude de cas effectuée sur la structure duale de l'incantation traditionnelle pour éloigner la maladie- l'ensemble poètique et poïètique, le texte de l'incantation, l'activité pragmatique avec des effects thérapeutiques prouvent qu'excepté plusieurs éléments de psychothérapie, l'ensemble culturel thérapeutique de l'incantation compte également des éléments de thérapie strictement médicaux (l'utilisation de plantes médicinales ayant des vertus prophylactiques, le frottement et le massage des membres blessés, la pression de certains centres nerveux ou de-sensibilité maxima, l'utilisation de cataplasmes, des réservoirs animaux de sang, des décoctions médicinales etc). En outre, un chapitre important d'ethnoiatrie est l'utilisation sur une vaste échelle de remèdes naturistes, surtout ethnobotaniques selon nombreuses rubriques des dictionnaires spécialisés et selon l'état de fait existant encore dans plusieurs des villages où on a fait des recherches. Bien sûr, dans le contexte de la mentalité collective traditionnelle, un grand nombre de plantes médicinales sont utilisées en vue d'une argumentation supplémentaire de leur pouvoir intrisèque, au cadre des rituels, pourtant elles marquent la maladie, également du point de vue de leurs substances avec des effets thérapeutiques.

f) Ressemantisations et dissolutions du système thérapeutique.

Il est à remarquer qu'à l'époque moderne, le système thérapeutique traditionnel roumain, analogue aux systèmes de thérapies d'autres cultures européennes subit un processus de dissolution marqué de nouveaux classements et de nouveaux arrangements des actes de thérapie et de psychothérapie dont plusieurs ont des effets détectables dans l'immaginaire collectif et des représentations novatrices qui indiquent de visibles glissements mentalitaires récents. Une anthropologie de la santé complète aurait besoin dans ce contexte, d'une réactualisation de la recherche, en tenant compte non seulement de l'axe

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

synchronique dans le processus général thérapeutique crée et pris en charge par l'homme dans une période déterminée historiquement, mais aussi par l'abord de l'axe diachronique avec tous les modelages et toutes les sublimations du traditionnel vers la modernité.

L'analyse est présentée d'une manière paradygmatique sur deux niveaux co-axiaux: premièrement, dans les milieux ruraux, sous la pression du système extérieur, industrialisé, notamment sous l'influence socio-économique et professionnelle du personnel spécialisé-surtout le corps médical-les thérapies modernes se font remarquer d'une manière progressive; par conséquent, les gens sont toujours plus sûrs de l'étiologie scientifique des manifestations asynchroniques du stade de santé quelque forme qu'elle prenne et le recours aux traitements chimiques ou aux procédés de la médecine scientifique sont toujours plus fréquents. Pourtant il ne faut pas oublier la soupape d'équilibre à laquelle la communauté – surtout les aînés – pour contrecarrer la pression du système thérapeutique moderne trop agressif, trop figé et accessible seulement aux qualifiés. Cette opposition se réalise – au cadre d'un processus plus vaste de règlage mentalitaire (Panea 1995:13) – surtout dans le climat spécial de l'échec lamentable des remèdes de la médecine moderne spéculé au plus haut degré. Dans des cas pareils, les membres du groupe encore ancrés dans des formes de représentation mentale spécifiques à la société archétipale déclame la supériorité de l'incantation ou des remèdes appris des thérapeutes de la communauté.

On a interviewé des informateurs qui ont raconté des cas où, après l'échec lamentable du médecin, les remèdes magiques et religieux ont mené à des diagnostics beaucoup plus précis et à des thérapies beaucoup plus efficaces. Le ton sentencieux est argumenté encore par l'aveu fait avec une grande satisfaction, de l'inutilité de jamais consulter le médecin pour le même cas.

Les implications mentalitaires et pragmatiques sont multipes: supériorité des remèdes magiques et religieux est, de cette manière, renforcée et augmentée mais, de l'autre côté de l'axe, il y a un processus analogue en tant que finalité, non en tent que fondement mentalitaire: dans les milieux urbains, on est spectateurs d'une toujours plus aiguë ressemantisation des scénarios magiques et religieux de reéquilibre ayant une finalité thérapeutique. Des parents, toujours plus nombreux, provenant des milieux citadins ont recours (surtout au cadre de la même situation désespérée où le malade souffre à cause de l'inefficacité de la thérapie scientifique) aux remèdes traditionnels qui couvrent une plage extrêmement vaste: des remèdes naturistes, ethnobotaniques – vérifiés non seulement par la tradition archaïque ou paysanne, mais aussi par des expériments scientifiques et, donc, acceptés par le monde médical, mais en leur attribuant un effet beaucoup plus lent que celui des médicaments homologues pourtant obtenus par voie synthétique jusqu'aux pratiques divinatrices d'établissement du diagnostic ou à des remèdes magiques: des incantations pour

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

éloigner les maladies, des rituels magiques effectués par des gitanes ou le respect pour certaines croyances folkloriques en la guérison. En fait, il ne s'agit pas de retour aux traditions parce que, la majorité des patients proviennent des générations jeunes, dejà néées dans le milieu urbain et qui n'ont presque pas du tout de contacts avec l'espace rural d'où proviennent leurs parents ou leurs grands-parents.

Donc, dans la majorité des cas il n'est pas question d'adhésion, d'une négation ultérieure sous la pression ou même la conviction de la supériorité d'un autre type de guérison, technologique au plus haut degré et, finalement un retour aux matrices mentalitaires avant leur mise en pratique, il s'agit plutôt de la création de nouveaux cadres mentaux, réalisée cette fois-ci, sans contraintes extérieures mais seulement sous l'impression de la conviction personnelle et comme preuve de l'acceptation d'une modèle qui peut constituer une alternative viable à celui fortement dépersonnalisé offert par la société industrielle. La supériorité du système thérapeutique et psychothérapeutique traditionnel consiste justement en une personnalisation massive de la relation entre agents et patients qui mène à une importance tout à fait spéciale accordée au malade grâce à la conviction que chaque malade répond à sa manière à une maladie (universelle comme symptôme et comme traitement).

Dans le rythme alerte de la vie des sociétés industrialisées, la communication du médecin avec son patient et la préoccupation pour celui-ci sont disparues, vu la nécessité de soigner toujours plus de malades. Si on tient compte du vieillissement galopant de la population, les médecins ont toujours moins de temps à leur disposition pour soigner leurs patients qui restent seuls durant la crise de la guérison (Gillanders 2000:37).

La conséquence des métamorphoses du corps et de ses différentes acceptions selon l'époque, la situation, la culture, a mené à une diversification des systèmes de thérapies: le processus de création d'un marché de thérapies sans précedent est notre contemporain: la médecine nommée «alternative» ne fait que compléter la médecine scientifique moderne avec l'intention d'offrir plus de variantes que possible, des variantes d'harmonie et de reprise du processus concernant le corps et son égo, la société et l'univers:

un abord holiste de la guérison conçoit l'organisme en tant que système énergique dynamique en un état de changement continu. Les hommes représentent plus que leurs corps. Chaque personne est caractérisée par un équilibre complexe entre les aspects mentaux, physiques et spirituels intégrés et directement influencés par les facteurs de l'environnement et sociaux. Les causes des maladies ont des racines beaucoup plus profondes que leurs simples symptômes extérieurs. Mais on vit dans une époque de spécialisation

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

scientifique outrancière. Si bien que chaque partie du corps est considérée et soignée comme si elle était séparée du reste du corps (Gillanders 2000:37-38).

Deux observations s'imposent avec l'intention de tracer le marché moderne des thérapies: premièrement: le patient a encore recours aux traitements non-conventionnels inspirés ou imités, selon le modèle de ceux traditionnels, après avoir épuisé toutes les autres offres thérapeutiques scientifiques proposées par le médecin généraliste ou/et par le spécialiste. Ensuite, le patient n'est pas invité à choisir entre les deux systèmes de thérapie parallèles, mais il peut appeler à toutes les deux variantes de traitement en corrélation sans marquer des oppositions flagrantes.

Toutes ces observations qui tiennent à la dynamique du système thérapeutique et aux méthamorphoses du couple santé/maladie selon des aires culturelles, le progrès scentifique des phénomènes d'aculturation non seulement dans le jalonnement du mental collectif mais aussi dans l'hypostase de catalyseur d'une manière effervescente de rapport de l'homme à la compréhension de sa propre vie. Sénèque affirmait, en traçant le trajet de la vie: *"Si on nous donne un instant de plus à vivre parmi les hommes, on devra endurer la douleur, la faim, la soif, la vieillesse et la maladie; on devra perdre quelque chose et finalement mourir"*. Une vie jalonnée par des éclats et des opacités successifs de la santé, bâtie sur l'enjeu de la santé et finalisée dramatiquement au moment où on la perd.

RÉFÉRENCES :

Augé Marc 1986. *L'anthropologie de la maladie* , "L'Homme.Revue Française d'anthropologie" no.97-98. *Anthropologie: état des lieux.*
— 2000. *Maladie* (anthropologie) - Texte par Augé Marc, président de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes en Sciences Sociales, www.arfe-cursus. com/anthropologie @htru.
Bonté, Pierre, **Izard**, Michel 1999. *Dicţionar de etnologie şi antropologie*, Iaşi, Polirom.
Constantinescu, Nicolae 1986. *Lectura textului folcloric (La Lecture du texte folklorique)*, Bucureşti.
Copans, Jean 1999. *Introduction dans l'ethnologie et l'anthropologie*, edition roumaine, Iaşi.
Durand, Gilbert 1978. *Eliade ou l'anthropologie profonde*, "Le XXe Siècle", no.2-3.
"Ethnologies Comparées" 2000-2001 http/elor.univmontp 3. Fr/cerce/revue.htru
Fainzang, Sylvie 2000. *La maladie, un objet pour l'anthropologie sociale*, dans "Ethnologies Comparées", no.1/2000
— 2001a. *Avant propos* dans "Ethnologies Comparées", no.3.
— 2001b.*L'anthropologie de la maladie aux prises avec la question de la rationalité* dans "Ethnologies comparées", no. 3.
Giddens, Anthony 2000. *Sociologie*, edition roumaine, Bucarest.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Gillanders, Ann 2000. *Apaisement et guérison par réflexothérapie. Redécouverte de certaines techniques anciennes et efficaces*, edition roumaine, Bucarest.
Héritier-Auge, Françoise 1993. *Une anthropologie symbolique du corps* dans *La science sauvage. Des savoirs populaires aux éthnosciences*, Paris.
Herzlich, Claudine 1994. *Médecine moderne et quête de sens: la maladie signifiant social*, dans *l. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris.
Le Breton, David 1990. *Anthropologie du corps et modernité*, Paris.
Leach, Edmund 1968. *Critique de l'anthropologie*, Paris.
Panea, Nicolae 1995. *Antropologia tradiţiilor. Tradiţia populară şi mecanismele reglajului mentalitar (Anthropologie des traditions La Tradition populaire et les mécanismes de règlage mentalitaire)*, Craiova.
Raynaut, Claude 2001. *L'anthropologie de la santé, carrefour de questionnements: l'humain et le naturel, l'individuel et le social*, dans "Ethnologies comparées" , no.3.
Saillant, Francine, **Gognon**, Eric 2001. *Vers une anthropologie soins* dans "Ethnologies comparées", no. 3.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Woman *vs.* Man in the Romanian Traditional Family Ritual. Criteria for an Ethnology of Equilibrium

ROXANA DECA

1.Introductory considerations on the Romanian family

The Romanian traditional family was characterised, among other, by a strong individualism, but also by solidarity with other families, when needed. Its members showed an increased responsibility for the family's reputation, a strong moral unity and family conscience; they had rights, but only as long as they also did their duty; they enjoyed a controlled freedom, in order not to drift into anarchy; they were equal to a certain extent but respected an age and sex-based hierarchy, inherited by tradition (the man was the head of the family, who ruled it sometimes with authority; parents had the right to use physical correction on children etc); they enjoyed their daily solidarity within the family (working and eating together, attending everyday meals together, but also joint meals that had special ritualistic and ceremonial meanings etc), and the reunion of the entire clan was organized only in case of events related to the cycle of life, of important annual holidays, name days dedication days, pastoral festivals, social evenings etc.

The distribution of roles between generations and sexes was very strict; taking part in work activities, ensuring the biological continuity of the family, educating and passing on experience to the young generation were all activities strictly assigned according to the age criterion. Each generation had obligations and rights, acknowledged by the entire community, which led to a feeling of social unity. The distribution of social roles according to age and sex considering natural characteristics (physical strength, innate abilities, sexuality, maternity etc) was a reasonable criterion for the gradual emancipation of the individual and for the - sometimes only partial – avoidance of conflicts between generations (Trebici, Ghinoiu 1985:199). The life of any individual is made up of a succession of stages with beginnings and endings that make up ensembles of the same type: birth, marriage, maternity, flourishing of the family, death. Each of these ensembles includes ceremonies with an identical object: the individual's passage from one determined situation to another.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

2.The marriage

Marriage was the only accepted option in order to build and develop a traditional family, as well as to set its biological, social, economic, cultural, legal and psychological mechanisms. By the marriage of a man and a woman – by nature complementary beings – the family ensured its continuity. The marriage also offered moral and material protection (a legal father) to the new-born child, having an important contribution to the organization and functionality of the society, by regulating relations between individuals (Constantinescu 1987:80).

According to the members of the traditional society, being a man without a woman meant being incomplete. This idea is also rendered by popular sayings such as: *"The man that as no wife is like an empty house"*; *"A woman with no man, like a distaff with no spindle"*; *"The house with no woman is empty inside; one with no man is empty outside"*. In the world of the Romanian village, unmarried persons were generally very rare and usually frowned upon. The young woman or man that hadn't got married in due time were ridiculed in witty couplets (*strigare peste sat*) or by *brezăi* placed at the gate. In the Almăj region there was a custom of organizing a mock-wedding on the last day of the Fools' Week (the Monday following the Easter Shrovetide). It was called the Horns (Fool's) Wedding, and its aim was to ridicule old maids and bachelors. To this purpose, people made masks for the groom, the bride, witnesses, the priest, the psalm reader, the fathers and mothers-in-law, god parents and guests. Accompanied by musicians, the bridal suite was going to the church for the wedding ceremony of a tall tree from which a bell was hung. After the ceremony, everybody was going to the river where the hands of the bride and groom were washed with water poured from a pail (*vadră*). Cheering, the party then returned to the village, where they were dancing and kissing the girls or wives encountered on their way. On the last day of the festival, the use of lewd expressions and grotesque gestures was permitted. In witty couplets, children revealed the identity of those they were hinting at: old maids and bachelors. Finally someone with a "big mouth" was crying out loud the wedding gifts (a rag doll for the bachelors, etc.). Although seen as destiny, as an irrevocable sentence of fate (his life without her or hers without him was considered impossible), marriage was not a random event. Firstly, the young people had to be prepared for it and behave like initiated persons. At a universal level, the act of marriage was marked by rites of passage. In the case of girls, for example, the moment they reached their physiological and sexual maturity (the first period), they were going through an initiation process which included: isolation, the interdiction to see the sun or tough the ground, food restrictions, the imposing of a certain set of clothes. This variable interval of time spent away from the family (3 days in Australia and India, 12 months in New Zealand, several years in Cambodia) was followed by a family reintegration ceremony

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

(the ritualistic bath, a final collective dance etc). As for the young boys, their rites of passage were not related to a certain physical event and had a group characteristic. Among other activities, a ritualistic death was enacted, the young man being brought back to a new life, this moment marking a decisive change in status. From that point on, he was allowed to hunt, to get married, etc.

When getting married, young people were asked to be responsible and prudent, in order to avoid painful failures, if possible. Some of the main qualities of the groom-to-be were: good looks, industry, kindness, honesty, cleverness (*"He's worth nothing if he is rich but dumb"*), honour (*"he should be a real man, trustworthy"*, *"he should keep his word"*), braveness, courage, virility, etc. To get married, a young girl had to be able to sew, spin, weave, cook; she had to be from a good family; she had to have already knitted or sewn her trousseau herself; she had to skilfully and carefully embroider the handkerchief of the groom's *mother-in-law*, the groom's and his mother's shirts, the napkin of the godfather and of the groom's father, the god mother's scarf, handkerchiefs for in-laws. Sometimes purity or diligence was not more important than having a fortune. Most of the times, however, beauty and industry were preferred to wealth: *"The ugly girl next to me/ Says will give me some oxen if I wed her/ She'll also give me a cow, if I like her./ I like the oxen/ They work hard/ But what about the ugly one?"* (Niculescu-Varone 1945:79).

Traditional village communities offered the young girls and boys enough occasions to see and meet one another and to fall in love. Naturally, the village dance was the main occasion, but it mainly represented the moment when the relationship between a boy and a girl became "official". To be more specific, the fact that a boy and a girl joined the round dance together, dancing next to each other, was not a random action, but was done to make public their mutual feelings for each other. Currently, girls reaching the age of puberty were taken to dance for the first time at the village dance, organized at important annual holidays. Fairs, social evenings, religious meals etc. were other occasions for the young people to see and become acquainted with one another, such meetings being actually a prelude to marriage. The age to be married at varied in time and space. According to the XVIIIth century (code of) laws, girls over 12 and boys over 14 were responsible persons. Girls of 16 and boys of 24 were considered to be of age (Herseni 1980:128).

In the Romania tradition, the principle of endogamous exogamy is strictly respected (the two people forming a couple come from two distinct families that usually belong to the same community, a village or region). According to the ancient customs, marriage to in-laws was prohibited up to the 7th grade. For this reason, even in fairy tales the hero looks for a wife outside his "family/ lineage", in "another kingdom". An incestuous marriage was considered a defiance of any cultural norms of social behaviour and natural perpetuation. Consequently, feminine characters had the duty to save themselves from

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

incestuous situations by making the supreme sacrifice, the guilty ones being condemned to face solitude for the rest of their life.

All the above-mentioned sequences are part of the prelude to the marriage itself. The first stage, when *spying* or *investigating* takes place, includes a visit to the girl's parents, for a discreet investigation of their intentions regarding her marriage, and for finding a good way of stating the real purpose of the visit. Usually, a relative or a friend of the boy's family was taking a bottle of brandy or wine to the girl's father, and if the latter agreed to drink from it, this was a sign that the boy's parents could go and talk to him. The predecessors' life experience had selected subtle solutions to go beyond this match-making stage without offending the pride of the girl's parents.

After this stage of investigation, there followed the *asking*. Accompanied by one or several close relatives, the boy's father was going to the girl's parents to *ask* her *in marriage* on behalf of his son. This was when the *bargaining*, the *exchange* or the *settlement* was done, that is the girl's dowry and the boy's fortune were discussed.

If the two parties agreed on the dowry, the *step* was taken (the setting of a date). The dowry was taken either when the bride left her parents' house, or after the wedding ceremony. The deal was struck by a handshake.

The *engagement* preceded the marriage and was seen as a pledge that had legal consequences. When broken, it was usually because of the parents who had not agreed on the money. When the engagement was *broken*, the families remained enemies for life. The girl guilty of breaking an engagement was considered *mocked at* and later had a harder time getting married.

An old custom requires that, before the marriage, the boy should make *wedding presents* to his suture spouse. Opinions on the origins of this custom are contradictory. Some specialists state that the custom would originate in the oriental provincial law (it is thought, for instance, that Jews would have replaced the custom of buying a woman with that of giving her a dowry, in Moses' times); others consider it a custom assimilated by the Romans from the Gauls, while others relate it to the classic Roman law period (Mototolescu 1921:40).

The gifts offered before the wedding were different from those made to the bride by the husband and his relatives on the second wedding day, in exchange of her **virginity** (supposedly a custom on Byzantine origin, borrowed from the ancient Greek law) (Mototolescu 1921:40).

Unlike the *asking in marriage* and the *engagement*, the *traditional wedding* marks the moment when a marriage becomes truly official. It is the most important event in the couple's life and undoubtedly the biggest family celebration which, one way or another, involved the entire community of a village, from the very close relatives to practically all the members of the spouses' families, neighbours, groups of young girls and boys, most of the

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

inhabitants of the villages (if the bride and groom were coming from different communities). Through the wedding ceremony, the bride and groom were introduced to a new social role and status. The bride parted with her native community and was transferred to another one, with somewhat different purposes and aspirations. By alienating herself from her former community, the bride also changed her state of mind. *"Young bride, say good bye/ to your father, to your mother/ your kind words…"*.

A symbol of candour, beauty, freshness, innocence and ingenuity, the bride was the main character of the wedding ceremony. Much more than the groom, she was the main attraction of the event. During the wedding, the capacity of seduction of the bride reached its highest point: the bride was caressed, patted and flattered, continuously invited to dance and offered numerous gifts. Unfortunately, this was immediately followed by her fall into obscurity and marginalization.

For both spouses, the wedding also marked the beginning of life's tribulations. From this moment on, youth liberties became restricted. Life took on new responsibilities: financial, fidelity-wise, etc.

Having a major significance in young people's lives, the wedding sequences included *separation* and *aggregation rites*, as well as fertility practices. Among the separation rites, worth mentioning are: *paying a ransom* for the bride, when the wedding party was taking her to the groom's house; the *groom's shaving*, or the *ritualistic shaving*, (symbolizing the transition to adulthood); the *veiling* of the bride (symbolizing her leaving the group of maidens); *saying good bye, taking the parents' blessings or forgiveness*, (symbolizing the bride's parting with her family and transferring to the groom's); the *flag* or *fir tree dance*, etc. *The groom's flag* (in Transylvania) or *the groom's fir tree* (at the south and east of the Carpathians) was the male symbol of vitality, strength and virility. Beside the fir tree/ flag nuptial poem, there was also a dance. In Oltenia, the *big round dance of the fir tree* was held in front of the church, right after the wedding ceremony.

The aggregation rites known all over the country include, among others: the bride's welcoming by the mother-in-law, the *bride's round dance*, the *unveiling of the bride* (symbolizing her entering the group of married women).

Fertility or augural rites accompany and emphasize most of the wedding stages.

Being a celebration unequalled by anything else in a person's life, in terms of development and major significations, the wedding itself included several episodes: the calling/ invitation to the ceremony, the dressing up of the bride and groom, the asking for the bride, the asking for forgiveness, the marriage ceremony, the bride's arrival at the groom's house, the wedding round dances, the main dinner, the unveiling, etc.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

The call/ invitation to the wedding was accompanied by fertility rites (the best men, who invited the guests, were holding a knot-shaped bread, hence their name: colacari, or colaceri "those who are holding the knot-shaped bread"), augural rites (the invitation to the wedding usually took place in the afternoon, the best men greeting everybody with "good morning, glad to find you in good health"), fertility rites (mutual wishes, toasts with the bottle etc.). The invitation was done according to a rigorous order, inherited by tradition, starting with the god parents, first grade relatives, and continuing with neighbours living within a certain radius from the precincts of the village.

In order to be fit for the wedding, the groom had to accomplish or to suffer several actions: a ritualistic *bath* for purification; *shaving*; bowing and receiving the wedding shirt from the bride; dressing. Recorded in Oltenia, Wallachia, Dobroudgea, Moldavia and Bucovina, the *ritualistic shaving* was taking place on Sunday morning, at the groom's house, before the wedding ceremony. The groom was set down on a chair placed in the middle of the room, and a symbolic shaving was usually done by the god father. Sometimes the best man was asked to do it. Young men, recently married men, girls and young wives were witnessing it. Musicians were playing sad, melancholic songs about fate and luck, to mark the moment when the young man lost his beard, which symbolized giving away his youth liberties. In ancient times, the groom's song had been performed by young girls and wives. At the end, a piece of knot-shaped bread wrapped in a new towel was placed on the groom's head. The towel was a gift from the bride; the gesture was meant to enhance fertility. At the end of the ritual, the bread and towel were taken by the man who had shaved the groom. Next came the dressing of the young man as a groom and his kissing all the young boys (symbolising his parting with his youth) (Şeuleanu 1985:95).

Similarly to the groom, the bride was also taking a ritualistic bath, for purification. Her dressing also involved combing, veiling (with the help of the god mother), and placing the garland on her head. Generally, young girls were wreathing the garland out of flowers and plants (especially ivy) at the bride's house. It had multiple functions: of initiation and integration (it was taken by the parents from the god mother's hands and placed on the bride's head); of fertility and reproduction (it was wreathed out of wild flowers and perennial plants); of unification (sometimes the groom himself had picked the flowers); of stating the bride's purity (white flowers were used). Usually, the songs and witty couplets used while dressing the bride spoke about separation, about her regretting the maiden life, about leaving the family and familiar environment; they expressed concern about the future life. They lamented over the gap left in the family by the girl who had had clearly defined tasks. They mentioned the alienated girl's desperate yearning for what she was leaving behind. In Maramureş such songs and witty couplets are sung and recited only by girls.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

On the whole, the songs and bride's farewell couplets are similar to funeral laments in terms of emotional charge they trigger. When she was taken out of the parental house, the bride's knot-shaped bread was placed on her head; the bread was then broken into pieces and thrown to the maidens present at the ceremony, either by the godmother (in Oltenia, Wallachia, Moldavia) or by the bride herself (in Transylvania).

One of the most spectacular, sumptuous and dramatic episodes of the wedding was the moment when the bride was transferred from the parental house to the groom's. This ample episode also included several sequences.

Beside the groom, the suite that made for the bride's house would include the godfather, two bread-bearers (bearing the groom's knot-shaped bread), one or several best men (who recited the nuptial poem), the groom's brother or brothers, the fir tree (in Oltenia and Wallachia) or flag bearer (Transylvania), and other young men, close friends of the groom's. They were all riding on both sides of the carts transported, in a well-established order, the godmother, the groom's sisters, his parents, musicians, etc. The route, usually sinuous, was chosen by the godfather. It is believed that this maze-like itinerary was chosen on the one hand, in order to neutralise the evil influence of malevolent forces. On the other, it symbolised the long, assiduous search for the bride, who was considered to be absolutely essential. Moreover, the suite would never return on the same route; this showed the young people's inability to return to the old status (Şeuleanu 1985:141).

Arriving at the bride's house, the groom's suite would find the gates locked. In order to unlock them, the groom had to be tested on his cleverness, skilfulness, and courage. Some specialists interpreted this as either a remnant of the ancient custom of kidnapping the girls, an attempt to solve the conflicts caused by the formation of a new family, or a rite of passage. Most of all, the questions that the groom has to answer tested his cleverness, perspicacity (he had, for example, to identify the bride from a group of physically similar - looking girls), physical strength, ability to be master of the house. In front of the gates that were still locked, the groom's bread-bearers (*colăcari* or *colăceri*) and the bride's *best men* were exchanging pieces of knot-shaped bread; it was a custom with a protective meaning, symbolising reproduction and enhancing fertility, but also inviting to peace and understanding between the two apparently hostile groups. Generally speaking, nuptial poems are allegorical and full of metaphors and symbols. They describe a sumptuous ritual hunt which represents an assiduous search for the bride-to-be; it is a device used to praise the bride and her singleness. There is a symbolic correlation between the girl's status and the world of flowers. Sometimes, the bride is the fairy of the flowers, who has to be taken to the groom's garden in order to blossom and bear fruit (Marian 1980:325).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Nuptial poems mention "the shining star", the deer, the swan as representations of the bride, while a stag or lion - symbols of greatness and brave virility - are used to personify the groom. Some nuptial poems require that young couple obtain "their parents' forgiveness" before the wedding. At the bride's house this moment was more touching, as the girl was to abandon not only her maidenhood but also the familiar environment she had grown up in, changing it for a new one, unknown and sometimes hostile. Before leaving the house to attend the wedding ceremony, after asking for forgiveness and leaving for the groom's house, accompanied by the *fir-tree bearer* or by her *witness*, musicians, girls and boys, the bride had to go to the third village fountain and fill a bucket with water. Then she would sprinkle the water on the wedding guests; the gesture had a purification function. Inside the church, during the wedding ceremony, women would, on and off, throw coins and wheat grains at the spouses to enhance wealth and fertility. At the end of the ceremony, at the priest's urge, the young couple would choose a saint patron of their house and family, which would be transmitted down from one generation to another, on the paternal line: *"If a young man leaves his parents' house when getting married, he agrees with his wife on the patron saint to be chosen"* (Costa-Foru 1945:114).

The bride was welcomed to the house of her future parents-in-law by the groom's mother. The latter was waiting for the young couple in the front yard, holding a glass of wine, sugar, jam; she tied the couple together with a *peşchir* (traditional towel) or with a horse rein, so that they would always stay together. Then she was showing the bride up the stairs of the house, from where she was sprinkling the guests with basil dipped in holy water. After that, the bride was invited on the *porch*. There, near the door that led into the house there was a small round table. Right in its middle there was a glass of wine. He bride had to step onto the table and walk around the glass three times. Then she had to knock it down with her foot, in the direction of the threshold; afterwards, she would step over the threshold into the house. Usually, the groom was carrying her over it; the threshold was considered a sacred place of the house, the passage from an unknown, strange world to a familiar one.

After the bride's welcoming to the groom's household, the musicians would sing for the youth of the village. Almost every young man was asking them to play a round dance that he would lead. The godfather was in charge of the balanced order of the dances and organised the young men. Gifts were exchanged, toasts were made, and reconcilement dinners were thrown. Their purpose was to re-establish the balance that had been spoiled by the formation of the new couple, to integrate the bride in the husband's household, to gain mutual acceptance from co-lateral relatives and ensure the material future of the new family.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

The most significant moment that involved the offer of gifts to the spouses was the *main dinner*, or the *gift dinner*. Towards the evening of the day when the wedding ceremony had taken place, the musicians announced the end of the wedding dances. Most of the young guests were leaving, and only those who were invited to the main dinner stayed on. The bride and groom and the god parents were seated at the head of the table. The other guests were seated according to kinship and social status. Towards midnight, when the roasted turkey or hen for the god parents was brought, the gifts were gathered. In the past, the gifts used to be mainly cereal or animal products, cloth or hives, and only very seldom money. Gradually, money has become more important. After midnight, the *unveiling* of the bride was taking place: the bride was changing her maiden attire for that of a young wife. The godmother and other women assisted her. In Oltenia, Wallachia, Dobrudgea, musicians were playing the ritual *song of the dawn*. The "nuptial" song of the dawn was performed on Monday morning in front of the young couple's room. The girls' parents entered the room and were shown their daughter's night-gown. The wedding party was informed on the bride's "state" and "the red brandy dance" was performed.

In Oltenia, the mother-in-law was the one who would check on the bride's chastity. She would enter the young couple's room and take the bride's night-gown. If the gown was stained with blood, she would then step outside and dance, accompanied by the guests' shouts and the musicians' songs. If the bride hadn't been a virgin, she would be taken back to her family on a thorn harrow pulled by oxen. The Romanians from the Bulgarian region of Timoc have also preserved the old custom of punishing an unchaste bride by sending her back to her parents on a harrow (Panea, Bălosu, Obrocea 1996:45).

Once the bride' parents were taking the primeval, wide, winding road (as was called the road they took to reach the new house of their daughter, where they were informed about her chastity), and any arguments concerning her purity before the wedding were settled, the marriage became complete and was taking its natural course.

3. Giving birth

The traditional Romanian family has always considered children to be the fruit, the joy and the blessing of a couple. In accordance with Christianity, Romanians have always loved children. It was believed that the couple's fertility depended on fate, but it was influenced by wishes and gifts symbolising fecundity. The Orthodox Church has considered abortion to be a great sin, punishing it severely. The fear of not committing a sin was so deeply rooted in the Romanian people's conscience that abortion was almost ruled out by the traditional village community. Generally speaking, every family wanted to have as many children as they were blessed with, for a pragmatic reason: labour force

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

has always been the source of wealth of the Romanian village. It was not by accident that families with many children were economically strong and prosperous. He parents' preferences regarding the sex of the children were different. Usually, men wanted to have sons, while women wanted to have several daughters. These preferences had a pragmatic reason, too. Sons were a bigger help for their father and did not require a strict surveillance; they had slimmer chances of embarrassing the family through a libertine behaviour than daughters did. Moreover, a girl had to be given a dowry. The derision of the village were especially illegitimate daughters.

In an attempt to determine the birth of a male child, even as early as the wedding of the future parents, wishes were made or rituals were performed to this purpose (it was believed that the first child would be a male if a young boy placed the wreath on the bride's head). Even if there was a general preference for male children, the regret of having daughters sometimes turned into satisfaction, especially when they had obvious qualities. Convinced that the Divinity decided on the sex of the offspring and realising that to continue to persecute the daughters meant to defy the divine will, parents found it in their heart to overcome the momentary grief and eventually loved their children equally.

The procreation of a child was seen as a *holy*, *divine gift*. Consequently, the sexual act wasn't to take place randomly. There was freedom, but also an innate and cultivated sense of decency. Moral norms, dignity, the future mother and son's health were responsibly looked after. The protection of the baby started when it was a foetus (pregnant women avoided to be upset in order not to jeopardise the baby's life). *The midwife* had en essential role in making the delivery easier; she had the necessary empirical knowledge to mentally and physically prepare the woman to give birth to the baby, and supervised the birth. In order to practise their skills, such women would make use of a wide range of means, some of them having a magical and religious motivation, some others being counterparts of scientific methods. In accordance with the tradition of each Romanian village, in order to make the delivery easier and to ensure its normal course, the midwife would perform the following religious and magical acts: laying down the pregnant woman's waistbands all through the house; unlocking the lock in the water, letting the water out by pouring it down through the bodice, passing an egg, an axe, a hatchet through the pregnant woman's bodice (in the belief that this would show how the baby would come out), having the pregnant woman go through a barrel hoop so that she would not bear the baby just like a hoopless barrel which leaks, fumigating the house with ground pepper, in order to cause the pregnant woman to sneeze and, consequently, have contractions. If the pregnant woman had slight labour pains, she was seated on a heated overturned pail, and when the pains were

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

unbearable, magic spells were used against "the evil eye" or "the knife" (Laugier 1945:22).

The delivery was usually taking place on *the hearth* of the house, on a bed of straw or hay. *The skilled women* that attended the delivery knew how to prepare disinfecting ointments and tea. Once the baby was born, their mission ended. They stayed on, however, if the delivery proved to be risky for the mother. They were paid in money or products. Sometimes these women, who had knowledge of obstetrics, became real midwives, by rendering assistance during the delivery and ensuring its normal course.

The act of delivering a baby actually meant freeing it from sin. In other words, it wasn't so much concerned with helping the woman give birth to a baby, as with introducing the latter to the world, cutting the umbilical cord, performing rites that would determine a good fate for the godchild and protect him from evil spirits, and also taking care of the mother for a certain period of time after the delivery. Therefore, the child's midwife usually was a different person than the woman who was responsible for the good course of the delivery.

Even before the baby was born, the midwife used some magic rituals with augural meaning (for example, she would place some objects - a distaff, an axe, a bat, a piece of cloth, a bundle, salt, bread, etc. - by the bed of the woman that was about to give birth, to bring about the industry and luck of the baby). Immediately after the delivery, the umbilical cord was cut. It was done by using a "custura" (sickle) found by chance, (that the baby may have plenty of money), the tip of a found scythe (for plenty of food), a pair of shears (for good livestock), an axe (for strength) etc. After the cord was cut, a few threads from the father's shirt and hairs from the mother were spun together and used to tie it (so that the child should love both his parents equally) (Laugier 1945:23). The gesture had augural and character-building implications. A few hours after its birth, the baby was given its first ritual bath, in hot water, in which a silver coin was dropped (later taken b the midwife), grains (so that the child should have enough food), feathers (so he should be agile), duck feathers (so he shouldn't drown), salt (to protect him against witchcraft and jinx), basil (for beauty) etc. The water was not thrown away after sunset but the next day. After the delivery, the mother was lying on the hearth or on the bed of straw for three more days. She would wear the same gown she had on when the delivery had begun; changing it would bring about the woman's disfiguring by *Fates, Holy women*) (*Ursători, Şoimane, Sfinte*). To prevent evil spirits from coming anywhere near the baby, the midwife would as place some protecting iron objects next to it, would turn every pot n the house upside down, break a new clay pot, hang wild rose branches at the door etc (Pavelescu 1945:41-44).

All over the country, the custom required that three days after the delivery the placenta should be buried, so that it might not host evil spirits. It was buried either in the delivery place (that the child may *"stay close to the house just like*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Jesus to the Church") (Laugier 1945:24), under the threshold or in the garden. Some other times, it was thrown into a river. On the third day after the delivery, in the evening, before sunset, the midwife had to arrange for *the Fates* to come. To this purpose, a table was placed in the room were the young mother was resting, Food and various objects, depending on the sex of the baby, were left on the table. The belief was that the Fates would choose the gift for the baby from among those objects. The next morning, if some of the wine in the glass was gone, it was certain that the Fates had come and had had a treat. After the baby's bath, the midwife was taking away the objects. The bread was given to the children to eat, and the remaining wine was drunk by the midwife, who also took one of the coins. For three days, the midwife filled in for the young mother, doing the chores in the household. Later, she used to visit her often, till the baby was baptised. Until the baptism, she also performed magical rituals, in order to determine some physical and moral qualities of her godchild, or a good fate. The midwife, but also other women, relatives and neighbours, would visit the baby, taking gifts and wishing it well, on the second or third day after its birth, and before the baptism. In Moldavia, the ritual gifts were called *rodin*, *rodina*, *merinde*, *plocon* (food gifts), and included honey, boiled wheat grains, oil, bread, wine, cloth, etc. By offering these gifts, they wished the baby acquired the characteristics of those products, becoming attractive and sweet like honey, productive, growing well like bread, rich, fortunate, etc.

If the baby showed any sign of dysfunctions of the vital organs that announced its imminent death, a hasty baptism was performed by the midwife, as the belief was that a baby that had died without being baptised might turn into the Devil, a ghost or a wondering soul that would come back in seven years to ask to be baptised. Such a baptism was called *otrățire*.

If the first born of a family happened to die, the parents were not allowed to take part in the funeral, as it was believed that their fertility would be affected and they might run the risk of remaining childless. On the first or second Sunday after the birth, the baptism was taking place - the Christian ritual by which the baby was welcomed into the congregation and was given a first name. Sometimes, it was performed 4-6 weeks later (if the birth had occurred during the main fasting periods of the year). The midwife played her part in this ceremony, too. She would give the new-born baby a set of clothes (a bonnet, a dress or suit, a pair of socks, a blanket); in some parts of the country, before going to church, she would place on the threshold a set of underwear of the father's and a waistcoat, and on top of them she would lay the baby. The mother would step over it three times, each time saying "you are born of me, take your strength of me", then, with her right foot, had to make the sign of the cross above it (Niculescu-Varone 1945:83-84).

During the baptism, the baby was dipped into the water in the font three times, in the name of the Holy Trinity. After the dip, it was wrapped in a clean

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

piece of cloth. Then the godfather or godmother held it, while the priest was saying the prayers. At the end of the ceremony, the baby was dressed in the clothes brought by the godmother. In exchange, the midwife was taking the baby out of the church, giving it to the godmother, while saying *"May it live long!"* In some parts of the country, the midwife would place the baby on the ground in front of the church, from where the godmother would then pick it up.

At the feast following the baptism, the midwife received a blouse from the baby's mother. At the end, the godfather and the other guests made money gifts that the midwife gathered on a plate on which there was a little salt and bread. The gift was tied in a handkerchief and placed in the baby's cradle. Sometimes, the godparents would place the gift on the baby's chest[1].

For three years, on the New Year day, in the morning, or on the second day of Christmas, the midwife was visiting the child, taking a knot-shaped piece of bread to the child, to make wishes to him/ her (*datul la grindă*). Coins were thrust into the bread, while banknotes were tied to it. The child was seated on a lump of salt, the bread was placed on his/ her head, then he/ she was picked up three times the face towards the East, and the ritual formula was recited : *"God help him/ her/ the second give him health/ the third: The Holy Trinity help my godchild/ live long happy years"*[2] . The bread was either kept by an icon, hanging from a nail, or was given to children to eat.

Also for three years, in the evening of the New Year day, the child's family were taking food gifts to the midwife, where they were partying all night long. To this purpose, the family were riding in sleighs decorated with *rugs* (chilim, scoarta, covor) and pulled by horses having bells hung to their harness. In some parts of Oltenia, the gift included the *upper leg* of a pig (spata), a pork rib, a *rose*, 10 litres of wine, 5 litres of plum brandy and several loaves of bread[3]. In some parts of Transylvania a piece of knot-shaped bread (*pupăza*) was taken to the midwife either at Christmas or at Easter, for eight years in a row. When leaving her house, it was customary to say *"Long live the midwifwe! May she enjoy watching her godchild grow!"* (Hâncu 1997:160).

According to the folk tradition, even when she was not a relative, the midwife's family were considered blood relatives of her godchild. In other words, a future marriage between the members of her family and the child was forbidden. On the other hand, the midwife was mentioned on the child's list of names right after the godparents and parents. According to the same sources, the family was under no obligation of employing the same midwife for all the children or the same *family midwife*, the one used by several generations of the same family.

[1] Informant, Roşiile, Vâlcea County 2002-10-07
[2] Informant, Roşiile, Vâlcea County 2002-10-07
[3] Informant, Roşiile, Vâlcea County 2002-10-07

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

It is supposed that the rituals that spiritually focused on the woman that had just given birth and on the infant date back to the matriarchate. Even since then, the woman giving birth has been protected. Such rituals were apparently performed by her mother, her grandmother, her sisters or aunts. It seems that also from that time we have inherited the belief that the woman is impure for 40 days after the delivery and that the new-born baby must be given a *ritual bath* (water is a symbol of life and health, having purification powers). In other words, the woman's mother, grandmother, aunt, sister, cousin, older female relatives were the midwives of the time.

Towards the end of *the patriarchy*, the second phase of the tribal society (when the man becomes dominant, being the master of the wife he had paid for and of the children), *the midwife* passed on on the maternal line seems to have been replaced by a husband's relative (Hâncu 1997:160).

Generally, specialists have supported the idea that until recently the midwife had been traditionally selected from among the father's close relatives and that only in the case of an illegitimate child was she one of the mother's relatives. The reality does not totally confirm this idea. There is ethnologic field data showing that, in fact, it was not the men, but the women, who decided upon a midwife of their choice. On the other hand, if a young man was getting married, moving into his wife's house, then the midwife usually belonged to the circle of relatives or neighbours of the latter.

Some specialists have confirmed that the tradition of the family midwife still exists in some Romanian villages. The term implies that midwife obligations are passed on from one generation to another. Consequently, the old midwife is replaced by a younger woman in the family, usually the midwife's daughter-in-law or the daughter of the latter (Lorinț 1967). Ethnographic field data partially contradicts this hypothesis. Indeed, if the godparents could not be changed, except at their request or on their approval, the midwife was easily substituted; as a result, in the countryside there are many families with several children, each having a different midwife. This is why the midwife has become the kin and protector only of the children she had delivered (her "grandchildren"). The terminology (the midwife has a *grandson* or *granddaughter*, and her husband was the "grandfather" of these children and of their family) refers to a relation similar to kinship (grandfather - grandchildren, grandmother - grandchildren). Hence the ban on a marriage between the children of the midwife and the offspring of the children she had delivered, and especially between the midwife and her "grandchildren".

The reception of the relationships between a midwife and her "grandchildren" as kinship in the folk tradition hasn't been forbidden by the Orthodox Church, but hasn't been its main interest, either. Therefore, expressions like "soul relation" or "spiritual relation" have never been used to refer to it. The Church has considered this relationship similar to the tie between

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

unrelated children who had been breast-fed by the same woman (if, for various reasons a mother was unable to breast-feed her baby, she would give it to another one, who had given birth approximately in the same period; the two babies would then become foster brothers and were not allowed to marry each other). A similar tie was the *blood* or *sworn brotherhood*. These were also archaic kinship, unrecognised by the Church, but which functioned in European traditional societies. It should also be reminded that, if a first born of a woman died, a ceremony was performed during which the still unborn baby was symbolically given to another woman, who had a better luck with children. For the magical transfer of the birth, the woman who was taking on the pregnancy would touch the belly of the pregnant woman, and the latter would give her two lighted candles. After the delivery, that woman didn't hold an important place in the baby's life; still, later on the child called her "mother" and couldn't marry any of her children (Lorinț 1969:106).

A baby of poor health was symbolically *given (sold)* to another person. This was done either over the threshold - a sacred place that marked the boundary between the domestic world and the unknown one - or through the open window (the place made the passage between the "dark" existence where the child was coming from, and the "white" one, inhabited by the living). Often, such a baby had his name changed, too. On the occasion of the selling, a magic formula was recited three times: *"Let him/ her be mine in this world and yours in the other world"*. At the end, the baby was taken back into the house through the door and considered new-born. Such practices were observed in Moldavia, Wallachia, Oltenia, Maramureş, Transylvania etc (Berdan 1995:165-166).

By analysing the importance given in time to the actions performed by the midwife or the god parents, we may understand that the midwife's role had been stated in and inherited from pre-Christian times, and that, until Christianity became widespread, she had also been responsible with ritual actions that were later taken on by the godparents. Once Christianity developed, the midwife's role was limited to the assisting in the delivery and to the protection of the baby until it was baptised. She also had some obligations in the child's first three years of life (well-wishing, for example). The god parents, on the other hand, assumed well-established and overwhelming duties in their godchildren's lives, which became effective after the baptism. Therefore, the surviving tradition of the family midwife in some parts of the country may well be an echo of the times when the respect to this function was as considerable as its importance (the midwife probably also had obstetrics skills, supervised the baby's passage from pre-existence to existence, performed rituals in order to ensure the baby a good fate and protection against evil spirits, took care of the young mother for a certain period of time and helped her resume a normal existence, watched over the baby in his childhood, etc.).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

It seems that in Romania *delivering* a baby was regarded as an important event even in the past centuries. A proof of this might be the fact that even now, old people in the hilly and sub-Carpathian region of Oltenia still use the terms "grandfather" and "grandmother" to greet one another, even if the direct kinship chain has several missing links. The same idea is supported by the fact that the address forms mentioned refer not only to the first generation of successors of the two parties, but also to the following ones. These are only linguistic relics that have no other implications.

The Romanian traditional society has maintained the feeling of maternal "intimacy" with the earth. Actually, in all the major moments of his life, man finds either a source of vital energy or comfort in *Mother Earth*. Thus, the birth of the baby was taking place on the hearth of the house, so that the new-born baby have strength (*snagă*) and that Mother Earth protect him against evil spirits. The custom also required that, on the wedding night, the newly-weds have sex "on the ground", so that they may be healthy like the earth and have a rock-solid marriage. Just as important is the fact that, when a person was dying, agonising, he/ she was laid on the ground or on straws, for comfort. At the funeral, the family members placed a clod inside the coffin, asking Mother Earth not to lie heavy on the deceased. It's also worth mentioning that in the Romanian folk tradition, Mother Earth is presented as being full of feelings and resentments.

4. Passing away

The Christian religion has generally given people faith in eternity, in their immortality. Romanian village people have considered death as a "passage" between "the present world", a world of wishes: seen as a 'temporary state' and *"the beyond, the world with no yearnings, the eternal world"*. There is no boundary between the two worlds, only checkpoints. At the end of life the body re-enters the circuit of matter, through putrefaction. All Romanian peasants awaited death reconciled; they were dying believing in the existence of God and of Jesus Christ, with whom they had been n a continuous communion; because in their earthly life they had shown dignity and virtue; because they hoped for God's mercy and hoped that in "this world"- in spite of inherent sins - they hadn't trespass so much as to deprive their soul of the Last Judgement. In their opinion, it would be natural for man to die in his old age, of a natural death, in the same period as his long-life friends, with whom he had shared joys and troubles. The prolongation of life beyond a certain age is felt like God's punishment rather than a sign of divine love.

The custom imposed that a person's passing away be preceded by the confession, the communion (the sacrament, the Eucharist), remaining morally marked by the unique and irreversible moment that "the Great Passage" was. Usually, relatives and neighbours are those who protect the dying person from

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

solitude when facing death, by not leaving his side, by watching him with lighted candles in their hands, until his soul leaves the body. The first night after someone has died, relatives or sometimes even neighbours wake the body and watch it.

According to people's belief, however, an unusual death (at war, struck by lighting, victim of an early incurable illness) is an absurdity. It threatens the harmony of the human community. Therefore, in such circumstances, when sometimes even the location of the victim is concealed, the natural elements are called upon to perform the customary burial acts: the clouds are asked to wash the body, the moon to "veil" it, the sun, to hold a candle, birds, to mourn, and fir trees or mountains to fall down and bury it. In order to pass over to their ancestors, those who end their life before marriage in a violent way go through a symbolic burial-wedding ceremony.

Those who have an untimely death are considered to be *unintroduced to the world*, as they hadn't gone through all the stages of life and hadn't accomplished everything they would have been able to, so that they become part of the collective memory. They hadn't been able to mark all their way through life and hadn't completely shaped their personality. In contrast to the burial ceremony performed for the elderly, their would include several specific sequences: they were dressed as bride or groom (wearing a bride wreathe or a corsage), lines asking for the family's forgiveness were recited (if a young girl had died); only young men were carrying the coffin to the grave on their shoulders (in Năsăud, young men would carry the coffin of a boy, and young maidens that of a girl); a fir tree was planted by the unmarried person's grave, as a ritual wedding object and as a substitute of the spouse (death is seen as a wedding, the fir tree symbolises the mystical wedding of the boy or girl, gone too soon); the fir tree was carried to the grave by the deceased person's friends (nine pairs of young boys and girls), who were singing mourning songs. The symbolic marriage of the young persons that had had an untimely death is explained by the correspondence between the vegetation cycle and man's life. According to this view, young dead people are seen as plants that are not fully developed. Consequently, marriage is not just a mere sexual union, but one that bares fruit: children. Representing the seeds, they are the necessary condition so that life may go on.

The disappearance of a person from among the living was always accompanied by the presence of mourners. Through the dirge, the mourning woman appeals to dead persons, asking them to welcome the recently deceased man or woman into their group. The dirge also presents aspects of the life of the deceased and sings his grieves. The mourning is a constant communication between this world and the beyond. It is performed in complete state of cleanness, because this is the only way the mourner can get in touch with the soul of the dead person.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

The dirge began with "the song of the dawn", which was sung by several women at dawn, on the day of the burial. This song spoke about the road of the person that had left the living to go to the beyond. In Gorj County the **fir tree lament** was also sung as the fir tree was brought from the mountain into the front yard of the house where someone had died. In order to enable the communication with the world of the dead, gifts were offered (knot-shaped bread, wheat porridge, etc.) and ritualistic meals. On important holidays, the so-called *big days*, on the Saturday before Whitsuntide, on All Souls' Day, on the Saturday preceding important orthodox holidays, food, accompanied by the symbol of "light" and "denominated" by adequate expressions, was offered to neighbours and relatives. To be well received, the food was given whole-heartedly, was neatly prepared by old women and was never given over the threshold, through the window or over the gate. Romanians have always believed that, even if the usual rituals required by the worship of the dead were strictly observed, some people, namely those physically marked or evil (criminals, those who had swore false, those who had committed suicide, etc.) might turn into haunting evil spirits (ghosts, phantoms) evildoers that have no rest and might destroy the family, its lineage or the entire village. In order to annihilate them, the burial ceremony had to include specific sequences (their mouth, nose, navel and eyes were filled with garlic, pebbles, incense; a nail or a thorn thrust into their heart, a needle into the navel, etc.). Some other times, three spindles were thrust into the grave of the person that was suspected of being a ghost (approximately in the area where the head, the navel or the heart and the feet were). There was a general belief, especially in Oltenia, that the devil that had entered the body of the dead person would take his/ her shape and come out of the grave at night, causing the death of that person's relatives. In order to find out if a dead person had become a ghost, a black stallion was made to pass over the grave. If he side-stepped it, it was a sign that the dead person had indeed become a ghost. If that was the case, the grave was opened, the body disinterred, and the heart was torn out and burned. Brave people who in the past were asked to dig up those graves can still be found. They say that they had found the bodies lying in strange positions, sometimes with the head or a hand out of the coffin.

Exceptions excluded, the soul of the dead person travels for up to forty days, and then goes to "the beyond", where it joins the community of the dead that preceded it. The descendants have the duty to follow the traditional funeral ritual to the letter, so that the soul may get there contented, without yearning for the earthly world, with no longing, and no regrets for anything of this world. Among other actions, the following are included in this ritual: the dead person is given a last bath, which marks the beginning of the afterlife (the water eliminates impurities, separating the body from the biological reality, and regenerates it, taking it to a spiritual form of existence), the flag is brought, the

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

coffin is prepared; the body is covered with a white cloth, that has "wings" in the chest area (to help the body rise to the outer world); a "satchel" containing the tools for shaving and combing is placed in the coffin; the relatives wake the dead body; the relatives take part in the burial ceremony; the priest reads the so-called consecration (*sfeştanie*) standing by the dead man; the dead body is taken out of the house by male relatives, but not those living in the house; parents are not allowed to take part in the funeral suite of their first child; when stepping over the threshold, the family members pull the coffin back inside, while the carriers pull it outside, so that the "luck of the house" should not leave the house with it (this is done three times, while saying "we pull you, but you shouldn't pull us, too)"; a sermon is performed in the front yard; the coffin is transported by a cart pulled by oxen; the lament increases in intensity when the suite goes through the gate; several ritualistic stops are made on the way (*hodini*, *popasuri*, *stări*), when reaching bridges or cross-roads, where the priest reads "the prayers of the dead" (*ectenia morţilor*); at each stop, coins are thrown over the coffin, to be used to pay at the checkpoints; the burial place is consecrated as the hole is blessed; the coffin is sealed after the priest has sprinkled a mixture of blessed water, oil and wine, so as to make a cross over it (*paosul* or *apausul*); the coffin is lowered into the grave, feet eastwards, the gravediggers taking pieces of the cloth that was used to this purpose; over the coffin, a hen is offered to the person that was the first to start digging; the persons attending the ceremony perform a ritual wash of their hands; special crosses are used to mark the grave (the head cross, the oath cross, the spring, river or bridge cross, etc.); a period of mourning is observed (six weeks for distant relatives, one year for first degree relatives); at specific intervals, food is distributed (on the third day after the burial, then on the ninth, at the end of the sixth week, sixth month, then each year, until seven have passed); different objects are distributed (a bed, a table, a chair, a cup, cutlery, plates, etc.), also birds, knot-shaped bread or communion bread, clothes, handkerchiefs, napkins; cooked food, candles to offer light for the soul in the beyond; water for the soul (water is carried 40 days after the burial, then the water is "set loose"); a fountain is set loose; the grave is incensed every day for six weeks, then periodically. As far as the dirge goes, Francesco Griselini wrote about the people in Banat living at the end of the XVIIIth century:

Nothing can be compared to the manifestations of grief of the other sex when losing a husband, a child, a parent and a sister. Some women go to the graveyard every day, others only on holidays. There, they stand or kneel at the grave of the beloved one and burst in such heart-breaking laments that really arouse your compassion. Other women bring brandy, bread and some other food that they sprinkle over the grave, as if the dead would eat them. They speak to the dead and depict their grief, call him out of the grave and, in some sort of

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

funeral songs, sing about the happiness of the previous life as opposed to the present feeling of loss (Griselini 1984:188).

It is worth mentioning, because of the originality of the fact, that in some villages in Gorj (namely, in Peştişani, Vladimir, etc.) the community has still maintained the custom of *offering round dances as charity*, according to which on the second day of Easter, when the *village charity* was over, musicians were playing a hora (a circle dance) in the memory of the people that had died the previous year; those that attended the ceremony danced exuberantly, as if at a party, just like the deceased would have done, had he still be alive. The circle dance was paid by the family of the deceased, in the belief that the latter would receive it as a comforting gift, which would make him happy and prevent him from longing for earthly things (Pleşa 1983). The burial was taking place in graveyards organised according to the family line, just like the precincts of the village. In some villages in northern Oltenia and in western Argeş, the dead were buried in the graveyard, but a funeral sign was placed at the gate or on the place of the house of the family line ancestor. There were no graveyards in the villages of the Luncani Platform, and the dead were buried close to each house, in the garden, among the plum trees in the orchard or in the hay-field. The custom of the place required that, when eroded by the weather, the cross should not to be replaced, and the graves should eventually disappear, invaded by the grass (Apolzan1987:64).

An expression of ancient patterns of thinking and feeling, of terrible torments of the soul and of the mind of those that have lived, from ancient times until today, in the geographical space of Romania, as well as of confrontations with other human visions, the Romanian people's image of existence, death and afterlife is undoubtedly extremely sophisticated and original. Like any other people, the Romanians are haunted by natural doubts, nevertheless they believe in "**the afterlife**", which is a sign of their moral strength, of their capacity to have resources of spiritual calm, classic serenity and even humour, even in disheartening moments. The Romanians' lesson about death is not a lesson of defeat, but one of a rise above the torment of the end. They ingeniously condition the access to the afterworld on several requirements, among which very important are an earthly life lived in the limits of an austere morality, faith in God and an obligation for the descendants of the deceased to strictly observe all the sequences of the burial ritual. It is obvious that such a vision - which leaves man with enough possibilities of going into the afterworld - is not marked by resignation in front of fate, but by triumph, by a rise above despair. The Romanian people's outlook on existence, death and afterlife does not, however, rule out any trace of predestination. A first example of our fatalism is the expression "this was his fate" which is used when something tragic happens to someone; this means that man can under no circumstances escape the fate

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

that Destiny has in store for him. Finally, we believe that a certain amount of fatalism is specific to Romanians. It originates in their difficult history, in the incapacity of many of their leaders to offer them new prospects; they've had so many obstacles that aiming higher is a utopic dream. Such fatalism usually characterises oppressed, "wretched" peoples. It makes them endure the hardships of life passively, lose their strength, become sceptical and resigned. It was not by accident that Eminescu asked the people who ruled the country to show responsibility and to have an existence completely honest :

By the system of the constitutional lie, by hiding individual hate and interests behind the State's interests, by forming exploitation committees all over the country, the Romanian State is overcome by the rottenness of the deepest corruption, that equally wears at the highest governmental circles, as well as at the most insignificant village applicant. Even if the idea of sitting with your arms crossed is revolting for many of those that have a clear mind and heart, it's long since the people has stopped believing that things can change for the better and, with that fatalism of unfortunate peoples, apathetically endures the difficulties of a life deprived of joy and peace of mind (Eminescu (ed.)1989:104).

REFERENCES:

Apolzan, Lucia 1987. *Carpații-tezaur de istorie. Perenitatea așezărilor risipite pe înălțimi,* Bucureşti.
Berdan, Lucia 1995. *,,Vânzarea simbolică"- o străveche practică magică în riturile de trecere* in ,,Arhivele Olteniei", s.n., vol. 10.
Constantinescu, Nicolae 1987. *Relațiile de rudenie în societățile tradiționale. Reflexe în folclorul românesc,* Bucureşti.
Costa-Foru, Xenia C. 1945. *Cercetarea monografică a familiei. Contribuție metodologică*, Bucureşti
Eminescu, Mihai (ed.) 1989. *,,Timpul"*, 31 august 1878 in *,,Opere"*, vol. X, Bucureşti.
Griselini, Francesco 1984. *Încercare de istorie politică şi naturală a Banatului Timişoarei*, Timişoara.
Hâncu, Andrei 1997. *Geneza complexului riturilor de trecere*, in ,,Anuarul Arhivei de Folclor", XV-XVII (1994-1996).
Herseni, Traian 1980. *Cultură psihologică românească,* Bucureşti.
Laugier, Charles 1945. *Contribuțiuni la etnografia medicală a Olteniei*, Craiova.
Lorinț, Florica 1967. *Tradiția ,,moaşei de neam" în Gorj,* in R.E.F., t.12, nr.2.
— 1969. *Obiceiuri la naştere din Oltenia de nord*, in R.E.F., nr. 2.
Marian, Simion Florea 1980. *Nunta la români*, Bucureşti.
Mototolescu, Dumitru D. 1921. *Darurile dinaintea nunții în dreptul vechi românesc comparat cu cel romano-bizantin şi slav*, Bucureşti.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Niculescu-Varone, G.T. 1945. *Monografia satului Şăuleşti (plasa Deva), jud.Hunedoara,* Bucureşti.
Panea, Nicolae, **Bălosu**, Cornel, **Obrocea**, Gheorghe 1996. *Folclorul românilor din Timocul bulgăresc*, Craiova.
Pavelescu, Gheorghe 1945. *Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni*, Bucureşti.
Pleşa, Paul Teodor 1983. *Obiceiuri olteneşti din ciclul pascal* (film etnografic), in Archive of Institute of Socio-Human Researches "C.S. Nicolăescu-Plopşor", Craiova.
Şeuleanu, Ion 1985. *Poezia populară de nuntă*, Bucureşti.
Trebici, Vladimir, **Ghinoiu**, Ion 1985. *Demografie şi etnografie,* Bucureşti.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Gender Methodology and Ethnological Research

ELENA BĂRBULESCU

Gender studies are relatively new in our country, although in western cultures we might say they have some seniority. Unfortunately, still, in our society gender studies are mistaken for feminism and therefore looked upon with suspicion by some of the acknowledged researchers in the field of human sciences.

Gender research – as I have mentioned above – hasn't been made explicitly in ethnological literature so far. Still, from what is written, according to the topic, we can extract different syntagms, sentences that could be framed in a material referring to gender. When we find sentences like "the woman takes the baby and goes with him to church…" states from the beginning two things: one, that not anyone, but a woman goes (here, the mother) so automatically she assumed her gender role, and two, which is more infered, the woman/mother is the one that takes care of the baby. Such quotations are found quite often in S. Fl. Marian, Elena O. Sevastos, Elena Niculiță-Voronca, especially in reference to the customs of the life cycle: birth, wedding and burial but also to the calendar customs or even in legends (Marian a. 1892; Marian 1890; Marian b. 1892; Sevastos 1990; Voronca 1903).

All these help us to re-state, sometimes infer, the tasks and place of woman, respectively of man in their own household and in the rural community they belong to.

The Sociological School of Bucharest did research that I consider to be expressively of gender, although not called thus, during the inter-war period. In the villages that were the object of the monographic campaigns, the ratio of illiteracy, on age but also on sex groups, was studied. Men were in advantage. There were concerns about magic, as it is manifested and by whom, and in this case women were in advantage (Cristescu 1936:119-138; Ioanovici 1932:135-159). Excellent studies had as subjects the types of feminine sociability – the bees of maids and married women, as also their intrinsic rules (Amzar 1931:516-575). Similarly the types of masculine sociability was studied, such as the Hussars Club in Drăguş (Herseni 1934:437-462), a relatively new custom, according to the author, or village pub (Herseni 1937:138-157). Another important phenomenon is what is called in Drăguş "ginerirea pe curte" (the new family lives in the wife's parents house) and that demonstrates that gender structures are more social constructs than biological ones (Stahl 1934:83-96). I

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

could say that the dynamic of sexes was studied, in the paper of A. C. Brudariu about village of Belinți and extremely important for that time – although we may say, the motivations are not objective – the author talks about the necessity of studying the woman.

The condition of the humiliating moral and physiological misery the Romanian woman lies in, does not allow us to have illusions about the future, if we don't change immediately and radically the situation she has in the Romanian modern village. But we will change nothing if we don't know scientifically, as much as it is possible statistically, about the moral, economic and social status of the Romanian woman (Brudariu 1936:37-55).

In the same idea Gh. Focşa's paper must be mentioned, although it briefly tackles this problem, it is not to be ignored especially because the author, the peasant Grigorie Loghie from Runcu, asserted that the woman must be beaten (Focşa 1932:159-175). Another study to be taken into account is the one regarding the work in a household in Cornova village, that of Maria Tacu, with her daughter Nadia and her son, Mihai, wherefrom we may infer the tasks that they have in an non-typical household, that is a household led by a woman (Zamfirescu 1932:480-520).

But the best attempt and achievement to a great extent belongs to Xenia Costa-Foru with *Cercetarea monografică a familiei (Monographic Research of the Family)* (Costa-Foru 1945). The book is based on the same research made by the teams of Sociological School in Bucharest in Şanț, Fundu-Moldovei, Cornova, Drăguș, and presents in detail the aspects that must be researched on the field in the frame of a more vast subject - the family. The approach is very successful as the family represents the most favorable frame for making a gender study through the research of both its internal and external links with the rest of the social life.

In a research of sociological monograph, as I said - not only those who study the family issue will have to work with the elements that compose this social unit but absolutely all teams will meet, at one point, some sides, through which their special problems combine with the matters related to family life. Thus, a series of general explanations, regarding the contact points that family life has with the rest of the social life (…). More than this, those who work on the family issue will have to draw the attention of other teams upon the matters that are common and to claim the complete clearance of all facts that are foreign to family but that influence it (Costa-Foru 1945:46).

The author establishes the frame according to which the research must be developed, underlines the importance of economy in studying the family, the fact that economic relations influence family relations and vice versa, posing even the issue of the transformations that appear in the family: the passage from the patriarchal form to the individual one, from the closed household to the capitalist one. This passage is not developing linearly, without problems; its

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

results lead to an exploration of the self that certainly can be the object of a gender research. At the same level is the study of the connection between juridical and the family: its form and organization, the situation of the patrimony etc. But what interests us most, from out point of view is the *kinship*, the way individual relations develop in the family, between its members and then the relations of the members with community. In this direction two aspects are interesting: one would be the nature of this relation: of help, friendship or, on the contrary, of enmity; the second refers to the person that establishes these relations: who is it, the woman or the man? Or, in fact each establishes a certain type of relation, referring to a certain sector. Beside these aspects that must be studied, firstly we can talk about studying some other aspects such as political life: who participates in it and which is the place where it is performed. Specialists give a greater concern to this subject, tackling mainly the effects and less the causes. Or in the worst case, the subject is tackled by blaming the patriarchy without taking into consideration the modifications brought to family during the past century, that suppose a superficial investigation of this issue.

And, within this frame of research methodology it would be interesting to study the reflection upon self or upon the other, according to gender, of alterity on the basis of gender difference and in a certain sense of the imaginary. What are the self-image of the man and the image of the woman? What are the self-image of the woman and the image of the man? It is true they are formed according to the others but aren't we basing too much on clichés? Wouldn't it happen to fall – humanly! - in the trap of superficiality? The studies that tackle this problem must be scientific and not ideological, not based on stereotypes.

Are there pre-established frames for a person to be included in? Definitely yes. Society creates the frames to work within, develops, and creates the limits above which no passage is allowed. These surpassings presuppose a risk not always assumed: that of not being accepted by the collectivity. The existence in society, beyond the biological frame that imposes some rules, presupposes the existence either in the masculine or the feminine frame. This idea will be proved by the methodological approach done in a small but relevant part of western bibliography (English, French and Italian spaces) as much as it was accessible till the date of writing the study.

I will begin with the book referring to the Italian space, which is based on a field research and has in view not only the rural area but also the maternal schools or some parents in urban areas. This breaks somehow the pattern we were used to, regarding ethnological field research: exotic or rural spaces were researched - this way a distance was put between the related events and facts and the time the research was pursued. Another perspective brings new elements absolutely not to be ignored as we will see from what follows.

The object of this book (Gianini-Belotti 1974) is the *child*, that is the way in which parents and educators participate in his education and gender

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

inclusion. According to the author, the society is the one that creates these gender frames; a person is included in almost compulsory, by imposing some rules belonging to the respective category. The research methods used were direct observation and the structural inquiry.

In this sense, gender education starts early and is based greatly upon prejudices.

How come that <evolved> women ask for forgiveness to their husband because they gave birth to a girl? Prejudices are profoundly rooted in common laws; they pass over time, changes etc. because they present a social utility. Human insecurity needs certitudes and prejudices offer them (Gianini-Belotti 1974:18).

The first element in gender education of the child is the colour of the daipers for the new-born and that takes the value of a symbol. Even today pink is considered to be the colour fit for the girls and blue for the boys. The child's room is arranged also according to sex, sober for boys, full of laces and bibelots for the girls.

Then, an extremely important element function to gender is the suckling. This is almost double in the case of boys. Why is this thing important? Because, says the author, suckling has an extremely important role in creating the "self-esteem", so rare with girls and excessive with boys (Gianini-Belotti 1974:41). Why? Because suckling means acceptance of the mother, the fact that the child is desired, pleased.

The subject is not irrelevant if I think that when I was interviewing women on abortion during communist period the discussion slid towards the relation between the mother and her children. The interview justified her favouring the boy, and his spoiling, through the fact that she nursed him more, telling me that a special link is created between the mother and the child she's feeding (suckling). Of course, research must be done, but, the information upon this subject, gathered outside the achieved inquiries won't do anything else but to make the exceptions enhance the rule. The author found out from the inquired mothers that the girls are nursed less. Another aspect of the matter is that of toy choosing. The adults are the ones who do that, and it is a sexual choice: kitchen ware for girls and diverse - trains, building toys for boys. Wherefrom the dichotomy - passivity/activity comes, as a correspondent at the level of action of feminine - masculine dichotomy in the plan of social categories.

Classical stories, such as: *Snow White, Cinderella, Hansel and Gretel* etc, are also criticised for the much less feminine characters and especially for their passive role, without any possibility of option and for the too many masculine characters presented as having agressive roles and a multitude of options.

The study done on children drawings in maternal schools have revealed that the majority of children (until the age of 6) are convinced that women either do not do anything or what they do is so irrelevant that they shouldn't talk about it.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

In this situation seduction and intuition should characterise girls, while boys must be clever and have self-respect .

Resorting to seduction to something is not only accepted in case of girls but also encouraged; we never think to correct this fact and suggest a proper and respectful attitude when they ask for something (Gianini-Belotti 1974:218).

The author reaches the conclusion that there are no differences in preferring one activity or another according to gender and that beyond the apparent sex, the inclusion in the two categories of masculine or feminine, more or less rigid is in fact a social datum.

At the age of 5, everything is played, the adequation, the adaptation to masculine and feminine stereotypes is already achieved. Boys play with something and girls, too (Gianini-Belotti 1974:218).

Regarding the English space, the material refers to a longer period (aproximately 300 years), stopping at the beginning of the XXth century and is in fact a historical approach, obviously, the only one possible for the period under research (from XVIth century till XIXth century) (Stone 1979). The book refers to the sinuous road covered by the family along centuries, to the changes, mutations produced that made it be the way it is today.

Lawrence Stone defines the key features of the modern family - the affective link, in the frame of nuclear family, a powerful feeling of individual autonomy, a weakening of the association of sex with sin and guilt, an increase of the wish of intimacy - which were established around 1750 for the middle and upper classes but which started to be spread again towards the end of the XIXth century after a period of regress. The same author, in conclusion, considers that this new type, of nuclear family is not necessarily an infallible model. It is all the same subjected to time and changes like the other types that preceded it. An interesting conclusion is the one regarding the woman status, which - the author says - remains without power, just because of this new type of family (Stone 1979:426).

Further on I'd like to refer to methodology problems in French bibliography, one of the most extended. The 70's were extremely beneficial to ethnographic research in France. They were the years of ethnographic monographs and the results can be very well seen in an extremely vast bibliography that covers almost all the subjects: family, kinship, cemetery, relations between man and woman, the human body etc.

As regards our subject of interest, I will make reference especially to two books, case studies, and then to a series of articles published in ethnographic journals.

The first book is Yvonne Vérdier's (Vérdier 1979) and tackles, through the intermediary of three activities: washing, tailoring and cooking, the feminine society of village of Minot, Dijon county. These three activities become almost

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

three professions_in the sense that they have a person known in the village to practice it for all the community.

These three activities are, as the author remarks, the correspondent of three important stages in a woman's life: *adolescence, fecundity* and *menopause*. Regarding washing, this is the correspondent of menopause. The substances the washer comes in contact with – the washing of the dead included – are negative (the shroud, the water) and to face them, her body has to be *stable*. The woman at menopause can manipulate the new-borns and be called mother (*mère*). Another beneficial consequence of menopause is the freedom of circulation. Like men, these women are much more free to circulate through the village as compared to the younger ones.

On the one hand, age gives to the women a freedom of circulation that is refused (to them) when they are young. Young women that circulate too much - outside the well-circumscribed circuit of kinship and immediate neighbourhood - are considered to be lazy, not serious women (Vérdier 1979:150).

I draw the attention upon this thing as I consider this aspect to be very important for our society, too. The research done in the field can prove this matter in the case of our rural communities, too. We may also say that in our society woman gains "power" with the age - one of the important elements in this case being motherhood - but without effective studies to prove it, this affirmation can remain hazardous.

Returning now to how washing is done in Minot, it is to be remarked that this takes place at the lavatory (there are 5 lavatories in the village, one for each source of water) and it is in fact the correspondent of the café for men. Here women only meet regularly, and this refers to the vicinity of the lavatory. Any other person would be thrown out with dirty language, as if this had a protective role upon their activity.

This exhibitionism, the dirty language addressed to those that come to the lavatory too often, highlights the corporatist character of the group of washers and the social value as well as the dangerous character of their activity in so far as insult will have a protective role, even cathartic, a vocal expulsion of the linen dirt the washer has to whiten (Vérdier 1979:133).

All these washing and rinsing operations develop superstitions and magical practices. For example, if during rinsing, the laundry sinks it means death, if it floats it means life.

For the teen-aged girl, characteristic is the stage at the tailor (woman). The girl doesn't learn tailoring, on the contrary, she is given easy jobs, to hemstitch, for example. In fact, what happens, in the tailor's workshop has a connection with the initiation of the pubescent girl into love life (not sexual): a chiseling *of the girl is produced because* the workshop represents the link to the city and implicitly the tailor is the one who teaches the girl the rules of a certain civicism.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

So far, I haven't read a paper on Romanian rural community that tackles the issue of girl initiation; this question seems to be a very interesting one: who does it and how is it done? The same, here, positive or negative superstitions are developed if you get stung by the needle, if the thread gets into a tangle etc.

The third activity - cooking is the correspondent of the fertile woman, and it is the most inconsequent one in Minot, as it does not present continuity, as in the case of the first two. There was a pretty long pause between the last but one and the last cook in the village. Even at the time of field research, the weddings, communions etc, holidays that needed a cook were held at the restaurant.

The cook is the one that prepares a pot of chamber (pot de chamber) (according to the area: chicken, wine or garlic soup) that the young bring to the young couple on the wedding night, food definitely, directly responsible of the future fecundity of the bride. In the same area, girls weren't even taught to cook before they married. Practically the culinary initiation is done at the same time as sexual one!

The book is special, both under the aspects of methodology and interpretation, the link between what and when, how it is done and said is studied in depth and then presented and interpreted, using in many situations, the definitions given to the women starting with antiquity and to that date.

The second book, of Martine Segalen (Segalen 1980) as it is announced in the title, studies the woman in relation to man. The research is extended to the entire territory of France and thus a first comparison can be done between what happens in the North and what happens in the South. The author gets to the conclusion that in the South women have a restrained freedom and present perils for men, as compared to the North where forte woman is a more frequent figure that that of the obedient one; man and women work together and take part together in the village activities. Women even have a certain economic power by turning to good account the products the work upon directly (hens, eggs, wool etc.) and here we could make a parallel at least with some of the women in our country, as it comes out at a thorough reading of the articles published on the researche done by the sociological teams during the interwar period.

Further on, discussing the articles, I would like to draw the attention upon that of Lucienne A. Roubin (Roubin 1970:537-560) regarding the organization of spaces according to gender. The paper is based on field research and presents: the cellar, the square, the pew, the field – as being spaces of the masculine, and neighbourhood, house, kitchen, nave of the church and the chapels or the side altars and garden – as feminine spaces. Among the above, defining are the square – for men and the kitchen for women. In the same line, she establishes the attributes of the feminine and masculine groups. Thus the masculine groups are constant and open and the feminine ones have internal cohesion but no continuity. Extremely interesting is M. Segalen's article on the sexual organization of spaces (Segalen 1995), where she talks about

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

public/private dichotomy. The conclusion is that women are not absent from the public space, but this is a specific one, in prolongation of the domestic tasks, it is different and separated from the men's. *"In the popular working and urban environments till the 60's we find a similar scheme, though more violent addressed to women"* (Segalen 1995:183).

The organization of private and public is sexual, too. Each space, for example the private one – the apartment - is separated, delimitated in its turn and to penetrate these spaces it is previously necessary to undergo different stages of intimacy with the persons that live there, or we can notice the existence of parts of feminine or masculine spaces: kitchen – a feminine space, the TV corner – a masculine space.

I would like to end this paper by reffering to a book that generally approaches the matter of masculine and feminine, of course based altogether on the author researches but also on the other researchers' studies or on the historical one (Héritier 1996).

What is important is that gender is considered to be a social construct; it is based or better said it uses ideological systems that oppose two by two abstract or real values (identical/different: hot/cold; dry/wet; up/down; inferior/superior etc)

The qualitative series (fiery, frigid, pure, polluted woman) are everywhere marked positive and negative, in opposable categories, and even if the local theory presents the sexes as being complementary (like in the case of Chinese or Islamic thinking for example) there are always a major and a minor sex, a powerful and a weak one. This is about the language of ideology. This dualist language is one of the elementary constituents of the whole system of representations, of the whole ideology seen as a translation of the forces ratio (Héritier 1996:69).

What is interesting here is the fact that it is not the sex but fertility that makes the difference; to support this idea one of the arguments would be that in all societies, even in the European one the woman at menopause is assimilated to man. If in other exotic societies, she comes to be considered a man and has the right to marry a woman (it is not a homosexual relation, but she would pay a man for the sexual tasks) in the European society this is manifested less declared (freedom of circulation, of talking, of manipulating the negative, magical elements etc.).

In this case we may say that each society develops its activity within the limits of a certain social order that it builds for itself. Gender difference is such a limit. Of course this does not necessarily impose that the woman be the negative element of comparison, as can easily be seen by studying the ethnological literature, but if we would generalize, the woman almost always becomes the negative pole of the dichotomy. Surpassing the limits is not allowed, it is dangerous for both sexes and especially for the collectivity.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

In conclusion, I would like to underline that all this periplus through Romanian and foreign bibliography draws the attention upon the fact that in a gender research nothing should be neglected: almost any other type of research, juridical, psychological or historical can be of great help when we want to study gender issues.

Either considered weak or powerful (though the relation weak/powerful doesn't seem to be a static but a dynamic one, to me), the most used stereotype is that referring to the fact that women can not get on together, especially when they are many in one place, that is why it seems appropriate – though ironic – to end with a quotation of Y.Vérdiers' book, that represents the sayings of an informer: *"Women are divided as counterweight of their power"* (Vérdier 1979: 340).

REFERENCES:

Amzăr, C.D. 1931. *Sociologia şezătorii (The Sociology of the Evening Sitting)*, "Arhiva pentru Ştiinţă şi Reformă Socială", IX,4.
Brudariu, A.C. 1936. *Monografia comunei Belinţi (The Monography of the Village of Belinţi)*, "Sociologie Românească" , 1, 7-9.
Costa-Foru, X.1945. *Cercetarea monografică a familiei (The Monographic Research of the Family)*, Bucureşti.
Cristescu, Şt.1936. *L'agent magique dans le village de Cornova*, "Arhiva pentru Ştiinţă şi Reformă Socială", XIII.
Focşa, Gh. 1932. *Contribuţie la cercetarea mentalităţii satului. Convorbire cu Grigorie Loghie din Runcu-Gorj (A Contribution to the Village Mentality Research. A Dialog with Grigorie Loghie from Runcu-Gorj)*, "Arhiva pentru Ştiinţă şi Reformă Socială", X,1-4.
Gianini Belloti, E.1974. *Du côté des petites filles*, Paris.
Héritier, Fr. 1996, *Masculin/Feminin. La pensée de la difference*, Paris.
Herseni, T. 1934. *Clubul Husarilor (The Hussars' Club)*, "Arhiva pentru Ştiinţă şi Reformă Socială", XII, 3-4.
— 1937. *Câteva date privitoare la o cârciumă ţărănească (Several Data Regarding the Village Pub)*, "Arhiva pentru Ştiinţă şi Reformă Socială", XV, 1-2.
Ioanovici, D. 1932, *Consideraţii asupra vrăjitoriei satului Runcu (Considerations on Withcraft in the Village of Runcu)*, "Arhiva pentru Ştiinţă şi Reformă Socială", X,1-4.
Marian, S.Fl. 1890. *Nunta la români (The Romanian Wedding)*, Bucureşti.
— 1892 a. *Naşterea la români (The Romanian Birth)*, Bucureşti.
— 1892 b. *Înmormântarea la români (The Romanian Burial)*, Bucureşti.
Niculiţă- Voronca, E. 1903. *Datinile şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică (Customs and Beliefs of the Roamian People Gathered and Chronologically Ordered)*, Cernăuţi.
Roubin, L.A.1970. *Espace masculin, espace feminin en communaute provençale*', *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*, 25,2.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Segalen, M. 1980. *Mari et femme dans la société paysanne*, Paris.
— 1995. *L'Organisation sexuée de spaces*', *La place de femmes. Les enjeux de l'identité et de l'egalité au regard des sciences socials*, Pekin.
Sevastos, E.O. 1990. *Literatura populară (Folk literature)*, I-II, Bucureşti, 1990.
Stahl, H.H. 1934. '*Sistemul onomastic Drăguşan (The Drăguşan Onomastic System)*, *"Arhiva pentru Ştiinţă şi Reformă Socială"*, XII,1-2.
Stone, L. 1979. *The Family, Sex and Marriage in England (1500 – 1800)*, New York.
Vérdier, Y. 1979, *Façons de dire, façons de faire*. *La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris.
Zamfirescu, I. 1932. '*Contribuţii la cercetarea unei gospodării ţărăneşti din satul Cornova (Contributions to the Study of a Village Household in Cornova*, "Arhiva pentru Ştiinţă şi Reformă Socială", X, 1-4.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

On the Borderline between Orality and Writing. Peasant Holograph Documents Kept in Archives of Folklore.

LAURA JIGA

Folklore (or traditional and popular culture) is the totality of tradition-based creations of a cultural community, expressed by a group or individuals and recognized as reflecting the expectations of a community in so far as they reflect its cultural and social identity; its standards and values are transmitted orally, by imitation or other means. Its forms include, among others, language, literature, music, dance, games, mythology, rituals, customs, handicrafts, architecture and other arts (Honko 1999:1).

Since the UNESCO's session in 1989, the folklore has been recognized as part of the untouchable patrimony of the humankind[1]. Hence, folklore has to be safeguarded. But what exactly must be saved? The process of creation and transmission or its results?

The archives of folklore do not conserve and do not protect folklore, but create, systematize, and shelter documents of orality. Figuratively speaking, the archives of folklore have the value of monuments, sites of the untouchable cultural heritage. The relevance of the oral culture's documents on the dynamic of the historical and cultural processes is limited, since they offer the quality of concretness to a single closed moment, cut up from the untouchable and irreversible process of oral creation and transmission of cultural items. This is a first aspect of the fragmentary feature of the folklore archives. The techniques of contextualizing each recorded piece of folklore housed in an archive might describe the conditions that determined, at that very moment, the form and the meanings of a specific variant within the milieu of its creators and users. But the description can not be complete; the context can not be copied. At these two levels, the fragmentary feature of the archives of folklore is, at least for the time being, an assumed limitation, due to the folkloric process itself.

This paper approaches a third level of the fragmentary feature of an archive of oral documents, due to the terms in which the relation between orality and writing is discussed and understood. Concerning an archive of folklore, the

[1] The untouchable patrimony is formed by the cultural facts whose processes of creation and transmission are unfolded in the absence of a material (touchable) support.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

criteria of selecting the items which "deserve" to be recorded, the methodology of collecting and archiving reflect a personal and/or an institutional vision, on the traditional culture, at a specific moment. The relation between orality and writing is part of this vision. Paradoxically, even if orality and writing are seen as two dichotomic realities, or as two complementary segments of the same reality, the fragmentary vision is difficult to be passed over.

When the 19th century scholars started to collect and to study the traditional communities, either the romantic or the positivistic ideology of the time led them to define the traditional and rural society as being totally opposed to the modern and urban society and culture. Since the practice of reading and writing were the privilege of the "major" culture, the traditional culture *had* to be imagined as being totally outside of the incidence of the reading and writing. It was strictly placed under the sign of orality. This is a prejudice, which still occurs among many folklorists and ethnologists, even if it is asserted that the folklore does not strictly belong to the oral traditional cultures and to the oral societies

In Jack Goody's terms, the extreme definition of an oral culture is: *"a culture without reading. Many of the standard comparisons between oral and literate cultures are flawed because the role of writing is misrepresented"* (Goody 1992:12). Using the practice of writing as a criterion, the above mentioned author distinguishes among literate, nonliterate and illiterate individuals and societies. Trying to render the dynamic relation between orality and literacy, Paul Zumthor asserted that

...it is, therefore, only at the level of an abstract typology – appropriate, it seems to me, to clarify certain medial or equivocal facts – that I propose to reduce the extreme diversity of possible situation to four ideal categories: (1) a primary and immediate or pure orality, having no contact with ***writing*** *and designating by this latter word every visual system of symbolization coded in an exact fashion and translatable into language, (2) an orality coexisting with writing and which, depending on the mode of coexistence, can function in two ways: either as a mixed orality where the influence of the written remains external to it, as well as partial and retarded (...); (3) or as a secondary orality, one that is (re)composed based on writing and that is central to a milieu where writing determines the values of voice both in usage and in an imaginary sphere (...); and (4) a mechanically mediatized orality, one thereby deferred in time and/or space* (Zumthor 1990:25; see also Ong 1991:3).

An other criterion for classifying the manners in which societies use writing was asserted by Jean Cuisenier, who took into consideration the channels for transmitting the tradition: 1 – *"sociétés sans écriture, où la tradition functionne dans l'oralité pure"*; 2 – *"sociétés où l'écriture se partaje les fonctions de*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

conservation, de transmission et d'appropriation d'un patrimoine culturel commun à tout un peuple"; 3 – *"sociétés où l'écriture et les formes contemporaines de communication prévalent, réduisant de ce fait les contributions de la tradition populaire au fonctionnement d'ensemble de la culture*" (Cuisenier 1995:20-21).

In the Romanian scientific literature, Bogdan Petriceicu Hasdeu was the first important scholar who, approaching the presence of popular books in the Romanian traditional culture, asserted, in 1879, the relation of complementarity between "written popular literature" and "unwritten popular literature", both of them part of the "folk literature" ("literatura poporană") (Haşdeu 1879:XVII).

The folk unwritten literature, songs, fairy-tales etc, can be written down, but, even printed, it is still unwritten; because it was born and lived in an unwritten manner. The writing copies it; but the copy is not the living original, the one which continues to move and change. (...) The unwritten folk literature, even when somebody learns it by heart, does not cease to be written, because it is born and live in a written manner (Haşdeu 1879:XVII).

Freezing a verbal formalized item through writing, on one hand, and oral irreversibility, on the other hand, do not represent fundamental differences in themselves, but by the consequences they have upon the mechanisms of creation, of reproduction, of spreading and of persistence. Few years later, Moses Gaster asserted, in his turn, the unity of written and unwritten popular literature, based on the modern principle that any discourse, its oral or literal provenance, may get folkloric features when entering the oral circulation and support the specific mechanisms of orality (Gaster 1891:24). I thing it is interesting to note that these two scholars were not folklorists. They approached folklore tangentially, within their philological studies on medieval literature[2].

At the end of the 19th century and at the beginning of the 20th century, although Romanian folkloristic started to crystallize as a humanistic autonomous discipline, its objective of studying has been preponderantly represented by the non-material forms of traditional culture. Despite the fact that at the university students could learn, in 1978, from the textbook elaborated by Mihai Pop and Pavel Ruxăndoiu that orality is in relation with the writing, with a few exceptions, an inflexible demarcation has been drawn between oral and written forms of expression within the frames of the same culture.

Orality may be considered (...) as a distinctive feature of the folklore only at the level of the literature and of the system of beliefs, superstitions and

[2] Haşdeu's many-sided personality and the complexity of his entire work covered a wide range of issues. He also approached specific folklore matters.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

prescriptions spread through speaking, essentially being not especially the opposition oral/written, but the opposition listening/reading, which characterizes the manner of performing and receiving (Pop, Ruxăndoiu 1990:71).

Regarding the study of the relations between orality and writing, in Romanian literature, I. Oprişan noted a sort of division between historians and philologists on one side, and folklorists on the other: the former were especially interested in the pre-modern period, while the latter approached the period starting with the second part of 19th century. But such an artificial time boundary can be drawn only within the metacultural discourse and runs counter to the dynamic and fluid features of the culture. To go beyond it, the dialogue between ethnology, philology, and historiography has to be improved.

Concerning the practice of reading and of writing in the Romanian traditional culture, we distinguish between two periods: the first one, lasting from the 16th century to the end of the 19th centuries can be characterized by mixed orality (in P. Zumthor's terms) and by the transmission of traditions through oral and through written channels, as well (cf. J. Cuisenier). It was the time when the so-called popular medieval literature started to be translated into Romanian, and the *common culture* (Burke 1979; Duțu 1986:87-111) covered a large domain. The cultural and religious mental horizon of traditional people was built by oral and livresque means. The second period, beginning at the end of the 19th century, was marked by the starting point of the processes of modernization, which used, among others, the instrument of institutionalized alphabetization, with the consequence of the passage to the second orality.

The folkloric creations reflect the complementary relation between oral and written forms of culture. Almost each variant, which is stored in an archive or which is colported during the folkloric flow, represents a synthesis of this ambivalent knowledge. Taking into consideration the Archive of Folklore in Bucharest, I dare to notice that both the role of medieval popular literature in the repertoire of knowledge, representations and ideas of the traditional Romanian culture, and the changes brought about by the spreading of reading and writing among rural and urban traditional communities are represented only sporadically, and not as a consequence of the programmatic intentions of the collectors.

*

The Archive of Folklore in Bucharest preserves about 650 holograph documents written by peasants at the time when they started to be familiarized with the usage of writing in order to communicate (letters) or/and as a technique for conserving their own folkloric creations. The material consistence of the paper draws them away from the incidence of the untouchable, but they are not exactly documents of material culture.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

The letters.

Due to the popular books, which started to be translated in Romanian at the end of the 16th century, the epistolary tradition was not unknown to the «ordinary» people, even to the rural ones and/or to the illiterate ones. Through the so-called aloud or common reading (oral performance of a written text, carried out in front of an audience by somebody able to read), they learned, for example, about the letters Alexander the Great sent to his mother and to his teacher, Aristotel, within the pages of *Alexander Romance*. Of course, a certain amount of time was to pass before the practice of writing personal letters spread all levels of society.

Culture is a process that involves human beings, creates links among them, relates them to the objects they create and manipulate, to their own horizon and emotions. There is an unseen background of the cultural subjects, that belongs to their intimate and private life and that influence the manner in which they perform the folkloric variants. This background can hardly be caught during the meetings between the collector of oral culture documents and his/her subjects. The letters people sent to each other may reveal bits of how they feel and act, their daily problems and needs, their attitudes towards events etc, contextual aspects, which often remain hidden to the eyes and to the ears of the field researcher. Here appears an ethical dilemma. On the one hand, the letters are not addressed to us. When we indiscreetly open them, we invade people's privacy. On the other hand, the information provided by these letters is very useful in order to understand the cultural and social phenomena, more than in a mechanical manner. This time, the responsibility regards the discipline.

I have to confess that I have read a great part of the letters housed in the Archive of Folklore in Bucharest, but I intent to speak only about those that do not harm the privacy of the subjects.

Most of them are versified letters - which reiterate folkloric structures, themes and motifs of the lyric and/or love songs - in order to describe what he/she sees or feels. **The inhabitants of a traditional community express their personal experience - even if it is a private one - using the language of the group**. This is one of the aspects of the collective nature of the peasants' letters. Within a peasant milieu **the acts** of writing and reading a letter often had a collective nature as well, in the sense that the illiterate persons, in the posture of senders and/or addressees, asked the help of those able to read and to write. Among the documents housed by the Archive of Folklore in Bucharest, there is a versified letter sent in 1916 by a soldier and addressed to all the inhabitants of his village (AIEF, I.13588). He *spoke* about himself, about his homesickness and about his fellow countrymen. We have no information about the manner through which such letters reached to their addresses. We can only imagine a special context of communication, maybe a special time, with a performer of reading aloud in front of a group of listeners, and a formalized message. It is not

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

exactly a folkloric performance, but certainly there are many common coordinates.

Using such letters, placed on the flexible borderline between orality and writing, letters written on simple sheets of paper or in notebooks by soldiers in the First World War, addressed to relatives and friends at home, C. Brăiloiu tried to find access to the laboratory of lyric folkloric creation. He analyzed the prosody, the metrical structure, and the individual and collective repertoire of themes and formulas; he also tried to find marks of variability. An interesting piece of information is that soldiers used to sing the versified letters, and so did those who received them. Indeed, there are lines with syllables that occur only for musical reasons. The versified letters, at least the soldiers', were invested by themselves with the status of folkloric pieces performed under the conditions of interactivity and the syncretism of expressions. More than this, and according to L. Honko's definition of folklore, the authors of the letters feel they are represented by the formulas, themes and motifs of the common folkloric repertoire, considering them able to express their own personal emotions. The relation between individual and collective involved in the acts of creation and transmission of the peasants' letters is established in a framework similar to that involved in the folkloric processes. According to C. Brăiloiu, *"the absolute creation starts only at the point where poets choose to write about subjects for which the rural poetic tradition has not a language, hence neither the variation can help them"* (Brăiloiu 1946:54).

In the folkloric frames, the specialized performers use to insert their name in the structure of the variant, asserting the fact that it belongs to them. Similarly, the author of a versified letter signs under the text (sometime at the bottom of each page), in accordance with the conventions of the epistolary genre and also asserting a copyright. The question is whether the copyright regards the text as a product, the text or the gesture of writing. Examining the letters sent by the peasants to the fieldworkers, I noticed the very interesting attitude of the people towards their songs. This is an example taken from a versified letter sent by a peasant woman to Harry Brauner: *"You take a part of my voice/(...)/ A part of our old times songs/ You take them away, among strangers"* (AIEF, I 4841). Firstly, for a preponderantly oral person, the feeling that the voice is part of the individual personality is stronger. Secondly, speaking in the name of the community, the writer indirectly asserts a sense of property upon the folkloric production that belongs to the whole community. Taken out from their genuine context of performance, the folkloric items are no more under the control of their owners. Here is a very sensible problem of multiple responsibility. One of them regards the duty of the fieldworker to meet the expectations of his/her subjects regarding the use of their folklore items and to be aware of the fact an individual and a community entrusted him/her with part of their creations. Entering an archive, people's voices become accessible

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

to strange ears and eyes, they enter in the large heritage of the humankind, becoming part of an orchestra in which the creators of folklore expect to hear each voice distinctly and undistorted.

At the end of his study on soldiers' versified letters, C. Brăiloiu confessed that the mystery of folkloric creation still remained undiscovered to him. Maybe because he was urged to have a mechanical approach, in the absence of the person who wrote the letters, which remained quiet and hidden behind the lines, like the voice of any writer. In the case of the creator of literature, this double solitude is almost an aprioristic condition. But in the case of a folklore-like creation, the absence of the creator blocks the access of the researcher to the process of creation, which claims for interactive communication, using voice, gestures and other metalinguistic codes.

Alongside the versified letters, there was (and still is) in use the practice of writing down texts of songs, whether they are their own creations (the Archive of Folklore stores 14 funeral epic songs – the so called *versuri* - composed by the same Ioan Petruț from Clopotiva, useful for searching the process of adapting one structure to diverse contexts), or songs learned from somebody else, notebooks that pass from hand to hand. This practice - of using writing and paper in order to preserve a folkloric creation, as a consequence of the initiative of a person who takes part in folkloric processes – was attested in 1836, when the historian and politician Mihail Kogălniceanu asked his sister to send him the song about the death of Ghica Voivode, a song that he knew to have been written down by their family's gardener in Jassy (Pop, Ruxăndoiu 1978:77). The act of writing makes a fundamental change in the process of creating and transmitting folklore. During an oral performance, the creator evokes from the memory the variant he/she performed or listened to in a former moment and which works as a model for the present performance. When an oral creation *becomes* written texts, the model stops being a mental one, but it gets material consistence and immobility, which affect not only the irreversible feature of folklore, but even the cognitive mechanisms of evoking and memorising, implicitly the mechanisms of the text construction. Walter J. Ong speculated that a literate person, whose practice of writing is personally interiorized, could not think of a word without seeing it in its graphic form (Ong 1991:12). I suppose that in the case of the owners of notebooks with songs the writing was not very deeply interiorized, but even so, at this cognitive level, even if the texts in the notebooks are still sung, the relations between verbal and musical languages slacken. The musical lyrics are still working under the strict rules of orality, while the verses text are not. Anyhow, the texts written down in the notebook were not learned by heart, and they are, again, at the border between oral and written forms of creation.

Graphically, there are some very elaborated letters with pictures, which either suggest the interactive communication (that is specific to orality) or take

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

part in the construction of the message together with the oral language. In this case, the letter becomes an art object in itself, support and vehicle for a message that belongs to the untouchable culture. This ambiguous status - that of message constructed by oral means but on material support - regards the entire traditional group of objects bearing graphic signs on them, from the old graffiti on the churches' walls (first with Slavonic, and then in Latin characters), the lists of names written on bell boards, to the domestic sentences sewn on towels and exhibited in the kitchen. They belong both to the touchable and the untouchable heritage and reveal the strong interference between oral and written forms of culture. But, maybe because of this double status, they do not appear anywhere as a specific category. The role of the book and of writing in the Romanian traditional society is still almost ignored. In our archives of folklore, such objects, which prove the presence of writing and of reading as parts of the folkloric system, are acquired more or less by chance. In their turn, the rustic home interiors recreated and shown in the ethnographic museums do not suggest the presence of reading and writing in the peasants' life.

The writing.

Most of the manuscripts of the peasants are written as they speak, in idiolect, without using drafts (this may be a simple consequence of the facts that the paper was not easy to acquire but it may also suggest that the written text was created spontaneously, as in oral communication). The structure of the text is mainly constructed of compound sentences linked by the copulative conjunction "and", the sentences are very long, the signs of punctuation are rare, the use of the capitals is arbitrar, words are written in chains and have no space between them or, on the contrary, a word is broken fortuitously, the lines are wrongly marked etc. All these suggest that the practice of writing was at an incipient stage. Even if they read and write peasants are still oral persons, whose flow of verbalisation and thinking is characterised by continuity. As very literate people, educated through writing, our thinking is fragmentary, our ideas and discourses are articulated on the base of the formal logic, in main and subordinate clauses. At this level, the disjunction between orality and writing affects the relation between the folklorist and his/her subjects when he/she approaches the question of the mechanisms of folkloric creation within a preponderantly oral milieu. Speaking on behalf of musical folklorists, C. Brăiloiu asserted that they were educated with the help of the piano, i.e. learning the theories and the instruments of the classical music, which are not at all the same with those used by the traditional performers of folkloric songs. We are still in the same situation. Growing up with the book and the pen in our hands, we have mastered the instruments of literature and of livresque thinking. We try to understand something that is fundamentally strange to us: the process of oral creation and transmission.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

REFERENCES:

Brăiloiu, Constantin, 1946. *Poeziile soldatului Tomuş din războiul 1914-1918 (Private Tomuş' poems on the 1914-1918 War)*.
Burke, Peter, 1978. *Popular Culture in Early Modern Europe*, London.
Cuisenier, Jean, 1995. *La Tradition Populaire*, Presses Universitaires de France.
Duțu, Alexandru, 1986. *Călătorii, imagini, constante (Journeys, Images and Constants)*, Bucureşti, Meridiane.
Gaster, Moses 1891. *Crestomaţie Română. Texte tipărite şi manuscrise (sec. XVI-XIX), dialectale şi populare cu o introducere, gramatică şi un glosar român-francez de…* (*A Romanian Anthology. Dialectal and Folk Published Texts and Manuscripts-- XVI th - XIX th Centuries*, with an Introduction, a Grammar Book and a Romanian-French Glossary of terms by…) vol I, Bucureşti, Leipzig.
Hasdeu, Bogdan Petriceicu 1879. *Cărţile poporane ale Românilor în secolul XVI în legătură cu literatura poporană cea nescrisă (The Romanians' Folk Books of the XVI* th *century on Oral Folk Literature)*, Bucureşti.
Honko, Laurie 1999. *Safeguarding Tradition as Ethics*, Handout, FFSS.
Goody, Jack 1992. *Oral Culture*, in Richard Bauman (ed.), *Folklore, Cultural Performances, And Popular Entertainments*, New York, Oxford, Oxford University Press.
Ong, Walter J. 1991. *Orality and Literacy. The Technologizing of the World*, London and New York, Routledge.
Zumthor, Paul 1990. *Oral Poetry. An Introduction*, translated by Kathryn Murphy-Judy; foreword by Walter J. Ong.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Les archétypes de l'habitation dans l'imaginaire roumain

DELIA ILIE

Des espaces de passage vers le sacré domestique

Le sentiment de l'intérieur opposé au sentiment de l'extérieur a pu être développé par la culture grecque (*paideuma*) dans les habitants d'un espace, seulement quand cet espace fut la maison, c'est-à-dire, l'habitat fermé. C'est la conclusion de L. Frobenius après avoir étudié les peuples d'Afrique, des peuples qui lui avaient offert des modèles pour les deux types d'habitation. Habiter à la belle étoile ou une tente, ce que pour les nomades du désert n'est que le vêtement de la famille, signifie habiter la seule maison possible, les murs de laquelle étant le ciel. Chez ce peuple, le paideume de l'espace n'a pas réussi à développer le sentiment de l'intérieur opposé à celui de l'extérieur. La situation chez d'autres peuples africains est complètement différente: en Niger et dans les Atlas, les gens habitent une maison, et une grande partie de leur vie quotidienne se passe dans l'espace de l'autour de leur maison. L'existence de la cour extérieure ne fait que polariser la maison, et c'est ainsi que l'idée d'extérieur-intérieur est créée.

Si la maison existe, la transition existe aussi, chargée de significations morales, psychologiques, et religieuses entre extérieur et intérieur, danger et sécurité, public et privé, et, tout en continuant, sacré et profane. Le portail, qui souligne la vulnérabilité de l'acte de passage vers le monde domestique, la porte, avec sa fonction de médiateur entre microcosme et macrocosme et l'espace critique du seuil représentent les principaux lieux de passage entre les deux mondes.

Dans la croyance communautaire roumaine, aussi comme dans les croyances des peuples qui ont développé le sentiment de l'intérieur, les trois lieux et moments du passage, le portail, la porte, et le seuil, sont très bien marqués. Cela est relevé par leur participation aux rites, dans des moments importants de la vie de leur famille et de leur communauté.

En ce qui concerne le rôle symbolique de la porte dans la pensée roumaine, M. Eliade écrivait:

La porte a dans la vie du peuple roumain le rôle d'une créature magique, qui veille à tous les actes capitaux de la vie de l'individu. Le premier passage

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

au-dessous de la porte signifie presque une entrée dans la vie, dans la vie réelle de l'extérieur. Le portail veille au mariage, et par-dessous de la porte le mort est solennellement mené vers son lieu de demeure éternel. On assiste ainsi à un retour vers le monde premier: le cycle est fermé, et le portail continue à rester, un homme en moins, veiller autres naissances, autres noces, et autres morts.

La porte devient le symbole naturel de la sagacité imminente. Au-delà de chaque porte fermée, on devine l'existence d'un mystère. Un moyen utilisé pour entrer et sortir, la porte reçoit des vertus magiques d'entrée et de sortie. Paradoxale comme il le semble, la porte est plutôt un moyen de protection de l'espace qualitatif dont l'harmonie aurait été troublée par des visiteurs malvenus du monde réel et irréel. On sait bien que des gardiens terribles gardent les portes de la mythologie universelle, des gardiens que la pensée populaire roumaine avait transformés dans des symboles apotropaiques. Les pratiques de défense des coutumes de la naissance sont représentatives: à l'intérieur se trouve le mystère d'une vie nouvelle, à l'extérieur, un monde qui pourrait être plein des dangers.

Le seuil de la porte, lié au symbolisme de la porte et du portail, comme possible demeure pour les âmes des ancêtres, est aussi sacralisé.

Dans ce contexte, on peut assimiler le seuil et les autres éléments séparatifs avec une frontière. Ces éléments de polarisation de l'interieur-l'éxterieur sont chargés de tout le symbolisme de la frontière qui sépare et réunit les zones différentiées du point de vue de la valeur, étant à la même fois un point d'équilibre précaire.

Il y a des liaisons entre le symbolisme du seuil et certains symboles archétypaux. Parmi ceux-ci, l'œuf, qui signifie l'origine, la régénération et la permanence de la vie, est présent dans des actes rituels variés qui prennent part sur le seuil. L'œuf est l'élément principal dans les fêtes du renouvellement de la nature, dans les rites de fertilité, et dans les rites de passage. Il est aussi l'offrande rituelle destinée aux divinités chtoniennes et aux ancêtres.

Chez les rites d'augmentation de la richesse et du bonheur qui ont lieu sur le seuil, on rencontre aussi un autre élément: l'ordure de la maison. Auprès des connotations négatives, l'ordure a une série des valeurs magiques parce-qu'on croit qu'il contient la manne des ancêtres (Niculiță-Voronca 1998:357, 359).

Le rite de passage, d'initiation dans une autre catégorie d'age, rite qui prend part sur le seuil, a comme élément central le même symbole archétypal, l'œuf (Niculiță-Voronca 1998:357).

Mais le seuil, la frontière entre deux mondes, est aussi le lieu où on peut appeler plus facilement les esprits maléfiques qui aident à faire du mal (Niculiță-Voronca 1998:487).

Même s'il est tabouisé pour plusieurs actes et gestes, dans de certaines circonstances, les interdictions ne sont plus valables et le seuil devient le lieu de

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

passage des rites où on fait appel à l'aide des ancêtres mythiques. Ainsi, le tabou de n'allaiter le bébé sur le seuil n'est plus valable quand l'enfant a une marque, un tic ou une infirmité de naissance. On croit qu'allaiter sur le seuil guérit l'enfant (Marian, 2000:23).

La croyance vieille et quasi-universelle dans le pouvoir magique de regarder certaines personnes d'une manière particulière afin que celles ci tombent malades est très ancienne. Les plus exposés aux périls venus de l'œil mauvais sont les nouveau-nés. Mais les pratiques magiques préventives et les moyens de guérir sont aussi nombreuses.

Un rite spécifique de prévenir le mauvais œil s'accomplit sur le seuil de la porte, et l'accoucheuse et l'enfant qui n'est pas encore baptisé y participent (Marian 2000:128).

Représentant l'espace de passage par excellence, entre l'extérieur profane et l'intérieur sacré, et symbolisant à la même fois la division avec la possibilité d'une nouvelle alliance, le seuil est soumis aux rites de prédestination et aux rites apotropaïques (Niculiță-Voronca 1998:385,462).

Un autre élément situé à la frontière des oppositions intérieur-extérieur, fermée-ouvert, liant l'intimité de la maison du monde extérieur est représenté par la fenêtre. Comme la fenêtre est le lieu des sorties et des entrées non-réglementaires, on peut supposer que par là circulent les mauvais esprits. D'ici provient la coutume de mettre aux fenêtres de l'extérieur de différents objets et plantes ou de le soumettre aux rites de protection (Niculiță-Voronca 1998:462).

Mais les bons esprits circulent aussi par la fenêtre. Dans la pensée populaire, celles-ci ont une constitution sensible et étherique, et ne peuvent pas entrer si l'espace de passage n'est pas propre (Niculiță-Voronca 1998:425).

En entrant ou en sortant par la fenêtre et non par la porte, la mort ou les maladies pourraient être trompés. C'est le cas du rite magique par lequel on remplaçait ou on vendait les enfants dans les familles ou plusieurs décès d'enfants ont eu lieu (Marian 2000:160).

Un objet qui se trouve toujours sur les murs intérieurs ou extérieurs de toutes les maisons est le miroir. Objet et symbole mythique d'une importance très grande, le miroir représente aussi une fenêtre entre les deux mondes. Chez nous, aussi comme chez d'autres peuples, fonctionne l'interdiction pour les enfants de ne pas regarder dans le miroir jusqu'à un certain âge, parce que l'enfant pourrait s'effrayer de son ombre ou perdre son sommeil. Et toutes ces choses pourraient se passer parce que le monde au-delà du miroir est un monde de toutes sortes d'inversions.

C'est encore plus dangereux de regarder dans le miroir pendant les périodes quand la frontière entre les deux mondes est plus facilement à passer, c'est à dire vers les heures du soir et pendant la nuit. Par analogie, les croyances sur la magie du miroir sont devenues les mêmes que pour la fenêtre dans laquelle on peut regarder (Niculiță-Voronca 1998:433).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

La fenêtre, aussi comme les autres espaces de séparation, est présente dans les rites de passage dans la vie des hommes. C'est par la fenêtre latérale de la maison qu'on volait les filles alors que les parents s'opposaient au mariage. On croyait qu'ainsi on perdait la trace des voleurs. Pendant les rites funéraires, le mort était sorti par la fenêtre afin qu'il ne sache plus par ou y retourner, et pendant le rite du baptême, si l'enfant est sorti de la maison par la fenêtre, il serait en harmonie avec sa famille (Marian 2000:128).

De la même façon que pour la porte, le rôle de la fenêtre de médiateur entre les deux mondes est exprimé dans la *cimilitura* roumaine aussi:
Ni dedans
Ni dehors
Ni sur le ciel
Ni sur la terre (Gorovei 1995:166).

L'âtre, le centre de l'espace d'habitation - le principe organisateur de la société

On attribue à l'âtre, la demeure des ancêtres, d'une part, mais aussi le lieu de l'intérieur de la maison qui assure la liaison avec la divinité d'autre part, tout un symbolisme du pilier sacré. L'axe du monde et l'arbre sacré, des symboles cosmogoniques fondamentaux trouvent un correspondant dans cette âme de la maison, symbolisé par l'âtre. Mais si ces grands symboles universels organisaient le chaos en le transformant dans le cosmos, l'âtre représente le noyau organisateur de la société. Chaque maison, chaque village ou chaque ville avaient un âtre: c'est ici que la vie religieuse, des ensembles, des jugements ou d'autres activités importantes pour toute la communauté avaient lieu.

Le pilier sacré était mis au centre du terrain qui devrait devenir l'âtre. On procédait de la même manière avec le cimetière, qui, conformément à la mentalité populaire, représentait un âtre réservé aux morts. La grandeur de l'âtre du village était établie, conformément à la tradition roumaine, en tirant avec l'arc dans toutes les directions qui partaient du pilier. Les points obtenus de cette manière étaient unis par un sillon de terre fait par 'deux bœufs noirs', 'deux bœufs frères' ou 'deux bœufs jumels et deux frères jumels'. La détermination de la forme et de la grandeur de l'âtre était réalisé par l'utilisation de l'arc ayant comme but la délimitation d'une surface ronde dont les marges pouvaient être protégées symboliquement du centre. De ce contour rituel du cercle sont nées en réalité des demeures carrées et rectangulaires. Même quand les conditions de terrain n'étaient pas favorables, on essayait de développer l'espace de demeure dans des formes géométriques idéales. Le carré inscrit dans le cercle, l'ancienne mandale indienne, représentation souvent rencontrée dans le domaine largue des coutumes et pratiques magiques, semblent n'être pas des idées inhabituelles pour les anciens fondateurs de demeures de chez nous (Kirenyi 1978:77-86).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Les rites de consécration étaient suivis des pratiques de détermination des domaines de la demeure, c'est à dire des terrains productifs autour des âtres, par lesquels les habitants gagnaient leur existence: "…*et la frontière de ce lieu désert soit tant qu'elle suffit pour un village. Et la frontière du village soit tant que vingt demeures pouvaient utiliser à plein"* (Stahl 1998:103).

Même si le critère dominant était l'occupation d'un morceau de terre par rapport aux besoins alimentaires et au pouvoir du travail des habitants, les ethnographes prouvent que la surface du terrain autour d'un âtre était établie conformément à certaines pratiques rituelles. Les plusieurs fois, la surface du terrain était la surface qu'un homme pouvait parcourir pendant une période d'une journée et d'une nuit de marche à pied ou pendant une période d'une journée de marche à cheval. Selon d'autres sources, la frontière était jusqu'au point où on n'entendait plus le bruit fait en frappant d'une manière continue un bois au milieu de l'âtre du village. Une fois établie, la frontière avait une valeur absolue, et ceux qui essaient de supprimer les repères étaient sévèrement punis par la justice locale. Beaucoup de frontières des villages d'aujourd'hui datent depuis des temps éloignés. Conformément à une statistique effectuée par Henri Stahl, 80,3% des villages mentionnés dans les documents de la Moldavie préexistaient avec leurs frontières dès l'époque de formation de l'état féodal (Chevalier 1994:90).

Dans la pensée symbolique populaire, la frontière prend la place de la porte et des fenêtres de la maison, représentant la zone de démarcation entre le village et tout ce qu'on trouve à l'extérieur de celui ci. Sa fonction est celle de protéger les gens qui se trouvaient à l'intérieur. D'ici apparaît la mentalité archaïque selon laquelle la frontière est circulée par de divers personnages maléfiques, n'étant pas un lieu favorable pour construire une maison. Le périmètre de la sacralisation du village s'est développé parallèlement aux significations magiques assimilées par la frontière d'entre villages.

L'attachement vers la terre et le culte des ancêtres est illustré par la permanente communication avec le monde des ancêtres constitué selon une autorité morale et religieuse suprême, monde dont l'homme célèbre dans les moments de crise et de succès de sa vie ou de la vie de la collectivité à laquelle il appartient. Les ancêtres déifiés restent parmi les vivants, dans la terre au-dessous de l'âtre, grâce à un bon ordre du monde. De la même manière que l'autel du temple *"symbolise le lieu et le moment dans lesquels un être devient sacré, ou dans lesquels il accomplit une opération sacré"* (Evseev 1994:481), l'âtre, l'autel de l'espace domestique, représente un microcosme catalyseur du sacré assemblant en lui même le symbolisme du centre du monde.

L'âtre est l'espace consacré au développement des séquences rituelles composantes des coutumes du cycle chronologique ou du cycle de la vie qui traduisent des croyances archaïques qui font partie d'une mythologie de la Terre ou d'une mythologie du feu, ancien déité d'origine terrestre, caractéristique aux

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

religions indo-européennes. Dans le système traditionnel, les rites de naissance, de noce ou funéraires ont souvent comme support l'âtre.

Dans un rite de prédestination avant le baptême, l'âtre est invoqué auprès d'autres objets de l'intérieur de l'habitation chargés d'une magie particulière (Marian 1998:76).

Toujours dans le cycle des rituels liés aux grands passages de la vie de l'homme, aux noces, la mariée entrant dans la maison du marié devrait toucher l'âtre avec la main ou jeter dans le feu un morceau de pain avec du miel pour radoucir les âmes des ancêtres.

Cet espace dans lequel le feu brûle est mis sous l'incidence et la protection des déités féminines, devenant ainsi un lieu propice pour la pratique des rites de fertilité et fécondité (Niculiță-Voronca 1998:285, 190).

L'âtre concentre en elle non pas seulement le symbolisme du feu, mais aussi celui du fumier qui représente le liant entre la terre et le ciel, un hommage apporté à la divinité. Le pilier de fumée peut être utilisé comme une échelle pour l'âme qui quitte le corps. C'est pour cela que les gens se préoccupent dès leur vie de construire ce chemin vers le ciel (Niculiță-Voronca 1998:191).

Afin que les esprits de l'âtre ne soient pas troublés, c'était interdit de balayer l'âtre pendant les jours consacrés aux ancêtres. En effet, cette interdiction fait partie d'une série des tabous qui nous confirment une fois de plus la place particulière occupée par l'âtre dans la pensée communautaire roumaine (Marian, 2000:20).

Etant le lieu ou on cuit le pain, le four est passé des pratiques avant-chrétiennes dans des pratiques inspirées par la croyance chrétienne. Le pain dans la croyance du peuple roumain est vu comme un être vivant, représentation du Dieu, et c'est pour cela qu'elle demande de la part des gens une attitude de respect et de piété (Niculiță-Voronca 1998:190, 286).

Toujours liée au symbolisme du four dans lequel on cuit le pain rituel, on trouve des pratiques prémonitoires qui aident à découvrir le destin personnel (Niculiță-Voronca 1998:286).

Restant dans la sphère de la chrétienté, cet espace vital de la maison traditionnelle est consacré parfois comme espace sacré par une icône spéciale mise près du fumier ou même sur celui ci. Selon un mode de raisonnement ancien, avec des caractéristiques magiques, les icônes de l'âtre constituaient des verrous pour l'un des moyens d'accès des esprits maléfiques dans la maison. Le verrouillage de cet endroit en s'aidant d'une pièce chargée des qualités apotropaiques était similaire au verrouillage de la porte ou du portail avec le verrou.

N'étant pas étudié en profondeur par les ethnographes, les icônes de l'âtre représentent des éléments très anciens, tenant compte du fait que l'utilisation des objets de culte pour consacrér l'âtre comme espace sacré peut être identifiée loin dans le passé. Il y a des traces d'un culte évident de l'âtre chez les geto-

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

dacs, dévoilées dans des objets de culte: des figurines anthropomorphes ou des vases rituels mis sur l'âtre. En explorant les données, l'icône de l'âtre, comme objet de culte chrétien s'est assumée les fonctions de protection des objets de culte avant-chrétiens trouvés sur d'âtres, assurant la protection de cet espace, du feu et en même temps des gens.

Les âtres-autel et les coins de culte découverts par des archéologues dans les maisons des geto-dacs ont été l'archétype du coin avec des icônes de la maison du roumain chrétien. Le rôle de l'icône et de l'espace sacré créée autour d'elle, fait que celle-ci ait un lieu spécial à l'intérieur de la maison. Cet endroit est soigneusement choisi, respectant les particularités du contact avec le sacré. Elle est d'habitude mise dans la partie du haut du mur pour soulever les yeux vers l'image de la toute-puissante divine. *"L'icône doit être mise en haut parce que Dieu est là haut, et parce que nous sommes petits et Lui, Il est grand*" (R.E.F. 1994:476).

L'icône a une certaine disposition aussi vers les lieux occupés de divers objets, qui ne manquent pas d'une maison, des objets qui ont leur symbolisme particulier: vers le lieu du lit ou de la table. Une idée particulière de la mentalité populaire y est surprise, par l'emplacement de l'icône par rapport à l'âtre. *"On parle aussi de la création d'un axe magique dans le rapport âtre-icône, dans ce cas la croisée sur la diagonale des qualités magiques de deux points extrêmes de l'axe, créant dans la chambre à habiter l'espace nécessaire pour retrouver la sécurité primaire de la vie sans problèmes*" (R.E.F. 1994:477).

RÉFÉRENCES:

Chevalier J. 1994. *Dictionnaire des symboles,* ed. roumaine, vol I-III*,* Bucureşti, Artemis.
Chişu, Şt. 1996. *Prelegeri de etnologie (Cours d'ethnologie)* Timişoara, Eurobit.
Ciauşianu, Gh. 1914. *Superstiţiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi şi noi (Le superstition de peuple roumain par rapport celles d'autres peuples ancienns et nouveaux)*, Bucureşti.
Frobenius, L. 1982. *Culturile Africii (Les cultures d'Afrique)*, vol. I-II, Bucureşti, Meridiane.
— 1985. *Paideuma. Schiţă a unei filosofii a culturii (Paideuma. Esquisse d'une philosophie de la culture)*, Bucureşti, Meridiane.
Gorovei, A. 1995. *Credinţe şi superstiţii ale poporului român (Croyances et superstitions du peuple roumain)*, Bucureşti, Editura Grai şi Suflet-Cultura Naţională.
Marian, S. Fl. 2000. *Nunta la români (Les noces chez les roumains)*, Seculum I.O.
Niculiţă-Voronca, Elena 1998. *Datinile şi credinţele poporului român (Les coutumes et les croyances du peuple roumain)*, vol I, Iaşi, Polirom.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

La nouvelle histoire culturelle et l'anthropologie: points de repère

ALEXANDRU OFRIM

Les débats sur l' "ancienne" et la "nouvelle" histoire culturelle ont commencé et se sont développés au début des années '90 à l'intérieur de deux traditions scientifiques, historiographiques et intellectuelles différentes: la tradition française et celle anglo-saxonne.

Cet article se propose de présenter les instruments conceptuels et méthodologiques avec lesquels opère "la nouvelle histoire culturelle", les perspectives théoriques et les principales directions de recherche dans ce domaine. Mais nous devons le dire, ce domaine n'est pas suffisament connu, la recherche théorique n'est pas complète, c'est pourquoi ses contours et limites ne sont pas précis. Le mouvement d'opinions qui se propose de renouveler les méthodes de l'histoire de la culture est dépourvu d'unité, ce qui est facile à observer si l'on se penche sur le vocabulaire de cette discipline et sur sa problématique. Si aux Etats-Unis et en Grande-Bretagne on parle de "New Cultural History", en France on donne plusieurs noms à un seul et unique domaine: "histoire culturelle", "histoire socio-culturelle", "histoire des représentations", "histoire des pratiques culturelles".

Ces dernières années, les historiographes français ont lancé des débats sur l'identité de cette nouvelle histoire culturelle. Ces débats sont autant des tentatives de délimiter le champ de cette discipline, d'en tracer les contours. La nouvelle histoire culturelle "à la française" s'est constituée sur les fondements théoriques de l'école des Annales, une des plus importantes tendances historiographiques mondiales, qui a joué un rôle dominant pour la science historique contemporaine. Le grand mérite de l'école des Annales a été l'ouverture qu'elle a donnée à l'histoire pour que celle-ci puisse dialoguer avec les autres sciences sociales et humanistes, surtout avec la sociologie, la psychologie et l'anthropologie – raison pour laquelle on a accusé d'*impérialisme* les représentants de cette école: Marc Bloch, Lucien Febvre,

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Fernand Braudel, Georges Duby, Emmanuel Le Roy Ladurie, Jacques Le Goff etc (Rojas 2000:18). L'intérêt des historiens pour l'anthropologie a mené à la découverte d'une altérité chez eux, dans le passé de leur propre culture. S'appuyant sur les instruments d'analyse de l'anthropologie et de l'ethnologie, la troisième génération d'historiens des Annales a entrepris dans les années '60 une vaste enquête sur les "mentalités" dans les sociétés européennes anciennes: façons de penser ("les cartes cognitives"), attitudes, comportements, émotions et sentiments, sensibilités, systèmes de croyances etc. Cette "ethnologisation" du discours historique (Dosse 1987:167-168) a eu pour résultat le renoncement à l'histoire politique, économique et sociale au bénéfice des phénomènes culturels, symboliques, une répudiation de l'événement au profit du permanent, du quotidien, des gestes récursifs. Une telle démarche impliquait une découverte de sources spécifiques et ainsi l'histoire des mentalités (ou l'anthropologie historique) a-t-elle montré son intérêt pas seulement pour les documents écrits mais aussi pour les traditions orales ou pour les éléments de la culture matérielle.

Dans les années '60-'70 "la culture populaire" est devenue l'objet privilégié d'étude pour les historiens des mentalités qui ont mis en évidence l'existence d'une opposition, d'une dichotomie entre la "culture populaire" et la "culture savante" qui se trouvent en conflit, séparées par une ligne de démarcation. Ils ont affirmé qu'on pouvait repérer cette "culture populaire" dans l'ensemble des textes appartenant à la littérature de colportage ("les livres populaires", la soi-disante "Bibliothèque bleue" qui existait en France au XVII^{e} et au XVIII^{e} siècles) ou dans l'ensemble de croyances et de pratiques appartenant à la "religiosité populaire" (Chartier 1987:174-178).

À la fin des années '80, on a mis en doute la validité de cette distinction conceptuelle. De nouveaux énoncés ont affirmé que les différences culturelles ne se superposent pas tout à fait aux clivages sociaux. Il faudrait plutôt faire l'inventaire du grand nombre de pratiques culturelles acceptées à la fois par le peuple et par les élites sociales.

Dans les dix dernières années on a assisté à une revalorisation des objets d'étude et des concepts utilisés par l'historiographie française. On a renoncé au concept de "mentalité" – critiqué depuis longtemps pour son imprécision et pour son ambiguité – et on l'a remplacé avec celui de "représentations collectives" (Vovelle 1999:45-49) ou de "pratiques culturelles", concepts considérés plus rigoureux et mieux ancrés dans les réalités sociales, économiques et politiques. Dans un numéro thématique de la revue *Annales: Economies. Sociétés. Civilisations* de décembre 1989 (*"Histoire et sciences – un tournant critique"*), Roger Chartier considérait que l'histoire culturelle devait s'occuper de l'étude des "représentations collectives", notion qui

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

autorise à articuler mieux sans doute que le concept de mentalité, trois modalités du rapport au monde social: d'abord, le travail de classement et de découpage qui produit les configurations intellectuelles multiples par lesquelles la réalité est contradictoirement construite par les différents groupes qui composent une société; ensuite les pratiques qui visent à faire reconnaître une identité sociale, à exhiber une manière propre d'être au monde, à signifier symboliquement un statut et un rang; enfin, les formes institutionnalisées et objectivées grâce auxquelles des 'représentantes' (instances collectives ou individus singuliers) marquent de façon visible et perpétuée l'existence du groupe, de la communauté ou de la classe (Chartier 1989:1505).

L' "histoire des mentalités" a cessé d'être le paradigme dominant dans l'historiographie française. On a abandonné le projet d'une "histoire totale" pour revenir audacieusement aux genres traditionnels et parler d'une nouvelle histoire politique, d'une nouvelle histoire économique ou d'une nouvelle histoire biographique – tout cela rejetant le descriptivisme et accordant un grand intérêt aux contextes où leurs objets d'étude s'insèrent (Burke 1992:18). La nouvelle histoire culturelle française, telle qu'elle se présente aujourd'hui, n'est que la suite des chantiers ouverts par l'histoire des mentalités, après la réexamination nécessaire au niveau méthodologique et conceptuel (visant surtout la récupération de la perspective sociale).

L'intérêt de l'historiographie française pour les "mentalités collectives" et pour la "culture populaire" a son correspondant dans l'espace anglo-saxon, dans ce qu'on appelle là-bas "history from below" (dès années '70-'80). Inspirée par l'école des Annales, l'"histoire cachée" est animée par le même idéal de reconstituer la vie des gens simples et leur façon de penser (Sharpe 1992:24-41). Les historiens anglais Keith Thomas, Peter Burke, Allan Macfarlane se sont laissés attirer par les méthodes de l'anthropologie culturelle lorsqu'ils se sont intéressés à la reconstitution de la religion populaire ou de l'univers de la magie dans l'Angleterre prémoderne. Aux Etats-Unis, l'influence des Annales s'est fait ressentir dans les travaux de quelques historiens dont les démarches appartiennent à la "nouvelle histoire culturelle" ("The New Cultural History"): Natalie Zemon Davis, Robert Darton, Carlo Ginzburg. Pour Robert Darton, par exemple, l'histoire culturelle représente l'étude anthropologique de la culture, y compris la mentalité collective des gens de différentes époques historiques (Darton 1980: 339).

Les relations qui existent entre l'histoire et l'anthropologie ont été mises en évidence aussi dans les recherches de l'école française que dans les recherches des écoles anglo-saxonnes. L'acceptation du terme "culture" avec le sens que l'anthropologie culturelle lui confère est une caractéristique générale des études qui tiennent de l'histoire des mentalités mais aussi des études appartenant au mouvement "history from below". Il s'agit d'une acceptation "totale",

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

conformément à laquelle tout est déterminé *a priori* par la culture. Tout ce qui porte l'empreinte humaine est considéré un produit culturel. La nouvelle histoire culturelle a assimilé la définition étendue du concept de culture et la perspective constructiviste sur le social (la réalité est "construite" socialement et culturellement). Dans sa tentative de délimiter l'objet d'étude de ces nouvelles approches, Peter Burke affirme qu'*"une définition large de la culture est tout à fait nécessaire pour la nouvelle histoire. L'Etat, le groupe social, le genre ou la société même, on les considère culturellement construits. Si on prend le terme dans une acceptation si large, on doit au moins nous demander ce qui ne passe pas pour culture?"* (Burke 1992:11).

La définition que l'histoire culturelle classique donnait à la culture était celle d'"ensemble des créations artistiques ou littéraires" appartenant surtout aux élites, c'est-à-dire la "grande culture" (la Culture en majuscules). La nouvelle histoire culturelle s'éloigne de cette perspective, se distinguant par le fait qu'elle accorde une moindre importance à la pensée systématique, intellectuelle, et se penche surtout sur la façon dont les gens communs saisissent les réalités, s'expliquent et se représentent le monde, dans des époques historiques différentes. Les hommes regardent le monde à travers la culture, la pensée, le langage, les attitudes sont modelés par la culture. Tous les groupes sociaux, les élites aussi bien que les catégories sociales inférieures partagent les éléments d'une même vision sur le monde.

Par conséquent, il ne faut pas confondre l'histoire culturelle avec l'histoire des idées, avec l'histoire littéraire ou avec celle des arts. Lynn Hunt, dans une première tentative de dresser le bilan de la nouvelle orientation, constate que ce genre d'histoire de la culture appartient aux sciences interprétatives: *"La principale tâche de l'histoire culturelle ne consiste pas dans la recherche des lois causales, mais dans le décodage des sens, c'est-à-dire suivre la même démarche que Geertz proposait pour l'anthropologie culturelle"* (Hunt 1989:12).

D'ailleurs, l'anthropologue américain Clifford Geertz (avec son ouvrage déjà classique, *The Interpretation of Cultures*, 1973) est un point de repère souvent cité dans les travaux des écoles française et anglo-saxonne. L'intérêt des historiens pour les travaux de Geertz est dû tout d'abord à la manière où celui-ci comprend la culture:

le concept de culture auquel j'adhère (...) se réfère à une configuration de sens matérialisés dans des symboles, configuration transmise par l'intermédiare de l'histoire, un système de conceptions héritées, exprimées sous des formes symboliques, configuration par l'intermédiaire de laquelle les gens communiquent, perpétuent et développent leur connaissance de la vie et leur attitude envers elle (Geertz 1973:89).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Assimilant la perspective anthropologique, l'histoire culturelle prend pour point de départ l'idée que l'*expression individuelle se manifeste dans le cadre d'un idiome général, et on apprend à classifier les sensations et à comprendre les choses par la pensée dans le contexte offert par la culture à laquelle on appartient. Ainsi l'historien aurait-il la possibilité de découvrir la dimension sociale de la pensée, d'extraire certaines significations des documents, les mettant en corrélation avec les significations plus larges du monde entier, faisant le passage du texte au contexte* (Darton 2000:15).

Cette compréhension contextualisée des conditions où se produisent et se reproduisent les objets culturels et les pratiques afférentes s'avère être d'une importance capitale pour la nouvelle histoire culturelle.

Dans un autre ouvrage qui dresse le bilan de la nouvelle histoire culturelle française, Jean-Paul Roux attirait l'attention sur le grand nombre de titres historiographiques qui se sont attachés l'adjectif "culturel" et il essayait de les systématiser selon trois directions de recherche: 1) "l'histoire des politiques et des institutions culturelles" (il s'agit de la relation entre la politique et la culture); 2) "l'histoire des médiations et des médiateurs" qui a comme objectif la reconstitution des flux de circulation des concepts, des idées et des objets culturels, "des manières de table à l'école, du rite religieux au mode, fêtes, lecture, sport, travail, loisirs etc"; 3) "l'histoire des pratiques culturelles", par exemple, la lecture et l'écriture (Roux 1997:17-18).

L'histoire des pratiques culturelles s'est affirmé comme un domaine de grand intérêt de la nouvelle histoire culturelle. L'historien français Roger Chartier qui s'est penché sur l'histoire du livre et de la lecture, sur les modalités de production, circulation, diffusion et réception des textes dans les XVI^{e} et XVII^{e} siècles (Chartier 1987) a beaucoup élargi le champ de recherche. Les études classiques d'histoire du livre ont mis en évidence une image partielle de la place de la culture écrite dans les sociétés passées car ces études n'ont pas tenu compte des conditions concrètes d'appropriation du livre par les différentes catégories de lecteurs ou des modalités concrètes de lecture. Pour mieux mettre en évidence ces modalités il faudrait intégrer le problème de la lecture dans une perspective plus large, interdisciplinaire, où l'approche anthropologique est tout à fait nécessaire: *"A distance d'une approche phénoménologique qui efface les modalités concrètes de la lecture, considérée comme un invariant anthropologique, il faut identifier les dispositions spécifiques qui distinguent les communautés de lecteurs, les traditions de lecture, les façons de lire"* (Cavallo, Chartier 2001:8).

La lecture, tout comme l'écriture, est un processus anthropologique: *"la lecture est toujours une pratique incarnée dans des gestes, des espaces, des habitudes"* (Cavallo, Chartier 2001:8). Une approche de la lecture de point de vue anthropologique doit prendre en considération les postures du corps, les

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

places où l'on fait la lecture, la matérialité des objets écrits (manuscrit, livre imprimé), les pratiques et les comportements associés à l'appropriation du texte par la lecture. Le lecteur a toujours affaire avec des textes qui sont véhiculés par l'intermédiaire de certaines formes matérielles, leur diffusion et leur réception se fait par l'entremise de ces supports. Donc, il y a plusieurs pratiques d'appropriation des textes qui circulent à un moment donné dans une certaine société et ces pratiques reposent sur les traditions culturelles, sur les capacités de lecture, sur les habitudes et les intérêts des lecteurs.

Au fond, l'approche historique des pratiques culturelles liées à l'écriture et à la lecture a eu pour point de départ les acquisitions de l'anthropologie culturelle, préoccupée par la présence de l'écriture dans les sociétés soi-disantes "primitives". On sait que l'anthropologie et l'ethnologie ont accordé une place de choix à la conception qui opposait les sociétés qui utilisent l'écriture ("alphabétisées") à celles qui ne l'utilisent pas. L'utilisation de l'écriture faisait la distinction entre l'histoire et la préhistoire, entre les sociétés "chaudes" et les sociétés "froides", "primitives" et "civilisées", "traditionnelles" et "modernes" (Goody 1977a:146). Les années '70-'80 ont vu disparaître cette dichotomie, ce qui a permis l'apparition d'une véritable branche de l'anthropologie, à savoir l'anthropologie de l'écriture ("anthropology of literacy"). Les représentants de cette nouvelle branche, surtout l'Anglais Jack Goody, se sont intéressés à la recherche du fonctionnement des éléments de la culture écrite dans les sociétés orales "pré-alphabétisées", aux effets de l'introduction de l'écriture sur la façon de penser et sur l'organisation sociale. Lorsqu'elles coexistent, l'oralité et l'écriture ("literacy") ne forment pas une opposition binaire symétrique. Les sociétés traditionnelles orales ne sont pas restées en dehors de la circulation de la parole écrite, tout au contraire, on a eu de larges espaces de manifestation de la culture écrite à l'intérieur de celles-ci:

Il est évident que, même lorsqu'on fait attention seulement à une société traditionnelle, il existe des zones très larges où on doit prendre en considération l'écriture et l'existence du livre. Il est évident que l'étude des institutions profondément influencées par l'écriture (ici il faut accorder une place de choix à la religion) nous conduit à l'idée qu'on peut parler d'une manière très limitée d'un isolement de la communauté paysanne par rapport à la culture écrite (Goody 1986:5).

Donc, l'oralité et l'écriture ne s'excluent pas mutuellement. Quand elle se manifeste dans une société orale, la culture écrite acquiert des traits spécifiques qui résultent de sa dépendance de l'oralité. Les recherches des anthropologues dans les sociétés "pré-alphabétisées" ont été complétées par l'approche historique sur le rôle que l'écriture accomplissait dans les sociétés européennes anciennes. Ce n'est pas par hasard que l'humaniste français Jesper Svenbro a

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

intitulé son livre: *Phrasikleia, anthropologie de la lecture en Grèce ancienne* (Paris, La Découverte 1988). Dans ce livre, Svenbro parle de la place de choix que la lecture à haute voix détenait en Grèce ancienne – l'écriture était au service de la culture orale, car la lecture en silence, individuelle, n'était qu'une pratique peu répandue.

Donc les mutations épistémologiques de l'histoire culturelle suivent de près les débats qui ont place à l'intérieur de l'anthropologie culturelle. À la différence de l'ancienne histoire culturelle qui avait délimité deux moyens complètement séparés d'appropriation et de transmission culturelle, à savoir la culture écrite et la culture orale, les recherches de ces dernières années ont fait remarquer que "*l'écrit est au coeur même des formes les plus gestuelles et oralisées des cultures anciennes. Il en est ainsi dans les rituels souvent appuyés sur une présence physique et la lecture effective d'un texte central dans une cérémonie"* (Chartier 1987:11; Chartier 1989b:170).

Le déplacement de l'accent de la production du texte sur sa réception a mené à l'apparition de nouvelles directions de recherche. L'écriture et le livre ne sont pas incompatibles avec le caractère oral de la culture populaire, traditionnelle. Entre la parole articulée et la parole écrite il existe des différences mais aussi des interférences et des récupérations: le texte écrit revient à l'oralité par la lecture à haute voix. Voilà pourquoi la reconstitution d'une pratique culturelle telle la lecture doit se pencher sur les chemins que la parole écrite a parcourus dans le cadre des cultures paysannes européennes. Nous croyons qu'une des plus importantes ouvertures méthodologiques réalisées par les dernières études (celles de Roger Chartier surtout) a été offerte en réconsidérant la place détenue par la culture écrite dans les sociétés traditionnelles européennes de XVI^{e} jusqu'au XIX^{e} siècles. Dans ce contexte, nous rappelons la contribution d'Alexandru Duțu qui a démontré qu'on pourrait appliquer avec succès ces idées et orientations méthodologiques à l'étude de la culture roumaine ancienne. La réévaluation des relations entre la culture écrite et la culture populaire est une tâche primordiale de la recherche roumaine dans ce domaine, la perspective comparatiste étant nécessaire pour intégrer l'espace de l'Europe de sud-est et l'espace occidental.

L'histoire des pratiques culturelles est complétée par l'histoire de l'alphabétisation des sociétés européennes – un autre domaine préféré de la nouvelle histoire culturelle. L'histoire de l'alphabétisation a été longtemps identifiée avec l'histoire de l'école, de l'éducation institutionnalisée. On ne peut identifier que partiellement l'alphabétisation avec l'école, car on pouvait apprendre à lire et à écrire en dehors de l'école, dans des milieux parallèles: la famille, la communauté religieuse, la profession, l'armée etc. L'alphabétisation représente une profonde mutation anthropologique parce que l'écriture n'est pas une simple transcription de la parole prononcée (articulée), elle détermine une façon de penser, d'organiser les données de la connaissance. De ce point de vue,

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

nous accordons une grande importance à la recherche effectuée par les historiens français François Furet et Jacques Ozouf, dans l'ouvrage *Lire et écrire. L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry* (Furet, Ozouf 1977), qui surprend les aspects mesurables, quantitatifs, aussi bien que les dimensions qualitatives des conquêtes de la culture écrite au sein d'une société traditionnelle dominée par la communication orale. La propagation de l'écriture a donné la possibilité à l'individu de communiquer sans que le groupe social auquel il appartenait puisse le contrôler, la capacité de lire et d'écrire a modifié la relation de l'individu avec les normes de la communauté dont il fait partie: *"la culture orale est publique et collective; la culture écrite est secrète et personnelle"* (Furet, Ozouf 1977, I:358). Sur le plan social, la constitution de l'individualité moderne et l'érosion des anciennes solidarités paysannes ne sont que les effets de ce vaste processus d'acculturation représenté par l'alphabétisation des sociétés occidentales à partir du XVII^{e} siècle.

Une autre direction extrêmement efficace, qui a mobilisé les efforts des historiens et des ethnologues est l'identification des types de rapports qui existent entre les membres des communautés paysannes et la parole écrite. Rédéfinie comme une place où s'articulent des représentations et des pratiques culturelles, l'histoire culturelle ne pouvait pas rester indifférente devant les pratiques paysannes de l'écriture – "les écrits domestiques": listes, recettes de cuisine, liste des biens dotaux, journaux intimes, autobiographies, chroniques de famille, lettres (Chartier 1991; Fabre 1997). En France, on a déclenché une vaste enquête pour la découverte et la publication de ces écrits appartenant aux paysans alphabétisés d'autrefois. En Roumanie aussi, les communautés traditionnelles ont produit de tels "érudits", paysans qui ont écrit l'histoire de leur propre vie ou qui tenaient des journaux intimes: les collections de documents qui se trouvent dans les archives des instituts de spécialité ou dans les collections des musées et des bibliothèques en témoignent. Ces surprenants témoignages, capables de refaire parler le monde rural roumain, attendent encore des chercheurs intéressés à les mettre au jour.

Pour conclure, nous pouvons affirmer que le domaine de l'histoire culturelle, tel qu'il est aujourd'hui, est un domaine extrêmement divers et complexe. La convergence de plus en plus grande entre l'histoire et l'anthropologie est démontrée par la mise en évidence des concepts, des méthodes et des conclusions dues aux recherches anthropologiques, qui trouvent leur confirmation sur l'axe diachronique de l'histoire. Il existe aujourd'hui de nombreux historiens qui ne se gênent pas de prendre en possession le territoire des anthropologues, mais il y a également des anthropologues qui jettent un "regard éloigné" dans le passé. On assiste à une rédéfinition des espaces intellectuels, phénomène qui implique l'effacement des frontières entre des disciplines jusqu'à présent bien délimitées.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

RÉFÉRENCES:

Burke, Peter 1992. *The New History, its Past and its Future*, dans *New Perspectives on Historical Writing*, sous la dir. de Peter Burke, The Pennsylvania State University Press.
Cavallo, Guglielmo, **Chartier**, Roger (sous la dir.de) 2001. *Histoire de la lecture dans le monde occidetal*, Paris, Seuil.
Chartier, Roger 1986. *Culture populaire* dans *Dictionnaire des sciences historiques*, sous la dir. de André Burguière, Paris, P.U.F..
— 1987. *Lecture et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil.
— 1989a. *Le monde comme représentation*, "Annales. E.S.C", 6.
— 1989b. *Texts, Printing, Reading*, dans *The New Cultural History*, sous la dir. de Lynn Hunt, University of California Press.
Chartier, Roger (sous la dir.de) 1991. *La correspondance. Les usages de la lettre aux XIX^e^ siécle*, Paris, Fayard.
Darnton, Robert 1980. *Intellectual and Cultural History*, dans *The Past before Us: Contemporary Historical Writing in the United States*, sous la dir. de Michael Kammen, Ithaca.
Dosse, François 1987. *L'histoire en miettes. Des "Annales" à la "nouvelle histoire"*, Paris, Éditions La Découverte.
Fabre, Daniel (sous la dir. de) 1997. *Par écrit: Ethnologie des écritures quotidiennes*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
Furet, François, **Ozouf**, Jacques 1977. *Lire et écrire. L'alphabétisation des français de Calvin à Jules Ferry*, Paris, Editions de Minut, vol.I-II.
Geertz, Clifford 1973. *The Interpretation of Culture*, New York, Basic Books.
Goody, Jack 1977. *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press.
— 1986. *Introduction*, in *Literacy in Traditional Societies*, sous la dir. de Jack Goody et Ian Watt, Cambridge University Press.
Hunt, Lynn (sous la dir. de) 1989. *The New Cultural History*, University of California Press.
Prost, Antoine 1997. *Sociale et culturelle indissociablement*, dans *Pour une histoire culturelle*, sous la dir. de Jean-Pierre Rioux et Jean-François Sirinelli, Paris, Seuil.
Rioux, Jean-Pierre 1997. *Introduction. Un domain et un regard*, dans *Pour une histoire culturelle*, sous la dir. de Jean-Pierre Rioux et Jean-François Sirinelli, Paris, Seuil.
Rojas, Carlos Antonio Aguirre 2000. *L'histoire conquérante. Un regard sur l'historiographie française*, Paris, L'Harmattan.
Sharpe, Jim 1992. *History from Below*, dans *New Perspectives on Historical Writing*, sous la dir. de Peter Burke, The Pennsylvania State University Press.
Svenbro, Jesper 1988. *Phrasikleia, anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte.
Vovelle, Michel 1999. *Histoire et répresentation*, în *L'histoire aujourd'hui*, sous la dir. de Jean-Claude Ruano-Borbalan, Éditions Sciences Humaines.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Post-Communist Historiography in Romania and its Methodological Dimension: the Cluj School*

OVIDIU PECICAN

1.Towards a new paradigm of knowledge

Many or few, flamboyant or discreet, the theoretical ingredients acquired by young historians of Transylvania (from their professors, from important books published by Romanian authors or from translations of the works of foreign historians and philosophers) have led to a diversification and a subtle differentiation of the credo of the youngest researchers in the field of history.

This evolution, however, has not been brought about only by the end of the Cold War, at an international level, and of the communist dictatorship, at the national level. It is also the result of a major change, still in full progress, of the theoretical framework of the scientific activity in general.

In 1962, in his famous work *The Structure of Scientific Revolutions* (Bucharest, Humanitas, 1999[1]), Thomas S. Kuhn announced the imminent end of an "epistemological paradigm" whose first expressions had become manifest in the XVIIth century. It was characterised by the belief that scientific knowledge had a cumulative aspect, a consequence of either a **finalist** or an evolutionary perception of the human history. The disappearance of this belief was similar to the idea that history changes but it does not "evolve" (see Culianu 2002:169). To this respect, there was a radical mutation in the scientific representation of human history, but also in the place and purpose of science within it.

It is what, for example, Isabelle Stengers was speaking about in the volume *The Invention of Modern Sciences* (Stengers 2001), first printed in the early 1990s. According to her, Kuhn's theory had displeased philosophers of science, but had been acclaimed by scientists. This difference of reception could be explained by the fact that, if, in their profession, the latter needn't defend their positions by invoking the rationality of science, the former, who are constrained to do it, lose their privileges. Thus, in discourses similar to Kuhn's, a new

* This article is a fragment included in the book *The Lion Gate. Young Historiography in Transylvania (1990-2003),* still unfinished and unpublished, most of it. Some chapters have already been published in the journal *Steaua* from Cluj. I've used the term "young historians" to refer to those researchers of the past who have made their debut in volumes published after 21 December 1989; their regional origin is considered in the largest sense, including all the western regions beyond the Carpathians (Banat and Partium included).

[1] a reprint of the 1976 translation published by Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

approach was taking shape, under the label of "anthropology" or "social history". The Belgian writer believes that, by reviewing the evolution of science, it can be noticed that science has a lot in common with fiction, with "the creation" of a type of knowledge of reality by picking a certain theme and analysing it my means of a specific conceptual and theoretical device. Moreover, such matters would be dependent on a given socio-historical, and even geographical, context. The emergence of a new branch of knowledge - including the theme and the totality of concepts and rules - in the spiritual and in the social environments of an epoch has much in common with the development of the new type of knowledge as a science in itself.

Paul K. Feyerabend agrees: *"The only principle that does not stop progress is:* ***anything goes****"* (*Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London, 1978:23 apud Culianu 2002:169), while alternatives to modern science can be *"…taken from anywhere … from ancient myths and modern preconceived ideas; from experts' aberrations and mad men's fantasies"* (apud Culianu 2002:169).

What we can easily notice in these convergent ideas - although they belong to several related domains of the socio-human - is, first of all, the change of status (and prestige!) of science as a field of cognitive activity and, then, the role attributed to history (history of science, in particular, but actually history in general) in a revolution that is more and more obvious. On the one hand, western science has ceased to be the top priority that used to monopolise human knowledge (something that Lucian Blaga had foreseen ever since the 1930s, when investigating different types of knowledge - adding a cognitive type, the dogmatic one, to the Luciferic knowledge). On the other hand, a paradoxical mutation takes place: after philosophy and sociology have claimed to unify socio-human disciplines, as meta-sciences, today history seems to be able to take on this role.

However, in order for this to happen, history itself is forced to change image. Its discourse changes according to the domains investigated, the approach and the methods used. It restates, even stronger, its interest in the social field (to the detriment of the political) and in the cultural field (to the benefit of anthropology), making use of the methods provided by sociology and anthropology. At the same time, revelations like those determined by Hayden White's investigations - in *Metahistory* and *The Content of the Form* - that focus mainly on narrative devices used to present a historical plot (rhetoric and narratology), have an impact on the history of science, offering the premises for a change of situation. Anyway, this focus on narrative devices also characterises the work of Paul Ricoeur[2], Hans Robert Jauss, Jacques Derrida and so on. Since Paul Veyne states that what history is all about is, in fact, the creation of a true

[2] see, for example, *About interpretation* in Ricoeur 1995:9-31.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

story, it is obvious how important narratologists' contributions are to the redefinition of the domain and means of historiography.

In the past, in different times, history was important in various ways: as a means of stating political and, later, national identity; as teaching material and source of civic, political and religious examples, etc. Today, as a social history of science, history takes the leading part again (although it has never had a minor one). It is considered to be a fulcrum in the attempt to change the vision of the world and of the way time passes for the human civilisation, starting from a major change in the understanding of the history of science.

We should mention that as far as the acknowledgement of the above-mentioned mutation goes, Romanian historians, young or old, don't have much to be proud of. Neither Feyerabend, nor H. White, or others, for that matter, has been translated and published in Romania yet. By tradition, by education and by the nature of the activity carried out at their institutions, our historians are not stimulated to have a theoretical reflection that would drive them to a more general meditation on the purpose of their specific knowledge. As a matter of fact, with the exception of Sorin Antohi, who is favoured by his philology training and has an international university career, none of the young historians analyses metatheory at this general level. Also having a philology training, Sorin Alexandrescu goes in the same direction, as it is proved in his programmatic preface to the volume *The Romanian Paradox* (Bucharest, Univers, 1998). Consequently, both Sorin Antohi and Sorin Alexandrescu are historians that have been less trained in archives than in the laboratories of this new type of thinking, which brings together epistemology, narratology and philosophy and the interest in certain aspects of the more or less recent past. The highest point reached by the historians that have already made a name for themselves, who have been trained within the well-known frames of the discipline, is represented by Andrei Pippidi's introductions to *Generalities* by Nicolae Iorga and *About Statues and Graves. For a Theory of the Symbolic History,* as well as by the reflections - based upon foreign readings - of the Academy member Al. Zub. As for the young historians from Cluj, I would take the opportunity to mention two people clearly interested in making use of this heritage (until now only in short studies and articles): the first is Ionuț Costea, who is the author of an outstanding theoretical work entitled *History as Representation or Return to the 'Lost Paradise'* (Orga, Costea eds. 2000:9-15), where the reference to Hayden White is the core of the article; the second is Ovidiu Pecican who, in his *Past as Present and Present as Past in Post-Totalitarian Romania* (Pecican 1998:134-140) makes reference to the same American theoretician, but also to some of the most recent cultural anthropologists. Moreover, some of the prefaces he has written also make reference to Samuel P. Huntington, John Searle, and so on. Unfortunately, too little, though, to count as a significant up-date of the entire group.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

2.Historicism and knowledge

Historism or return to historicism? One might think that the distinction analysed by K. R. Popper in the famous volume published after the war is in the foreground again. At first sight, historicism might seem to mean a return to a cognitive tradition concerning the *"rationality of the scientific act and the linear character of scientific progress"*, as I. P. Culianu put it. However, this option seems to contradict the main meaning of the noticed mutation. Had K. R. Popper not criticised, as early as 1957, "the troubles of historicism"? He had, indeed. But, as David Bakhurst noticed, *"It is strange that Popper has denounced historicism as a conception according to which history is governed by principles similar to scientific laws: although its critics might find ironic the clearly unhistorical way in which he uses the term"* (Dancy 2000:55). Lincoln Alison, on the other hand, underlines the fact that Popper's work reduces historicism to one of its particular representations - namely the perspective that may induce totalitarianism - while other historicist means may be encountered in liberalism, from Adam Smith to Francis Fukuyama (McLean 2001:232). Consequently, it would be excessive to reduce historicism merely to its Marxist and positivist, Hegelian and Spenglerian aspects.

Starting from the social history of science - or, if so preferred, from the anthropology of science - the mutation generated in the latest decades, whose aspects become clearer and clearer, may, therefore, be understood as historism, and not as a new type of historicism. Consequently, those who are asked to define it more clearly are specialists in the field of social and human studies, namely historians, sociologists, psychologists, anthropologists, epistemologists, philosophers. Among all the representatives of these fields of knowledge, the first Romanians to have made a significant contribution seem to have been the historians … of religion.

In a study written in the mid-eighties, Ioan Petru Culianu placed Mircea Eliade among the forerunners of the new theories - illustrated by Kuhn, Feyerabent, Duerr and Paul Ricoeur - for having theorised, as early as the 1930s, about folklore being an instrument of knowledge, and for his contributions regarding Babylonian cosmology and alchemy (Culianu 2002:146-168). It really is an opening through which, by analysing particular matters - and also marginal ones, even in relation to his specific field of interest (the history of religions) - Mircea Eliade took a step forward towards conceptualising science as a chapter of the history of knowledge, at the same time relativising the importance of the modern western cognitive model (science in its current sense).

To someone who is familiar with the academic studies of Eliade in the field of philosophy, such a rise to metatheoretical thinking is not surprising. The person who took up a similar career, but having a philology training, was Ioan Petru Culianu himself. Becoming, in his turn, a historian and phenomenologist

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

of religions, he became more and more interested in epistemology. According to Sorin Antohi, he was driven by *"... a gnoseological and epistemological restlessness, intensified by his increasing aversion to metaphysics"* (Antohi 2002:22). According to the same exegete, in his work Culianu always referred to

Karl Mannheim and a view on the sociology of knowledge […]; *Thomas Kuhn and changes of paradigm*; *Robert K. Merton and the theory of unintentional effects*; *Max Weber and socio-political, economic and religious conditioning of knowledge*; *Michel Foucault; Hans Peter Duerr, German iconoclast anthropologist and editor*; *Paul Feyerabend, the great relativist opposer of the method etc* (Antohi 2002:22).

For both Romanian scholars, what had a major influence on their decision to go from a "classical" professional choice towards a vanguardist and exceptional metatheoretical thinking was exactly their appearance as budding scholars in a periphery area of western-type scientific activity, characterised by quick and spectacular recoveries, made inconsistently but also by skipping a few stages. This dynamics, that hasn't been thoroughly analysed yet, has characterised and is still characterising our entire culture, as a consequence of its historical disconnections from the western evolution (first, because of the Turks, afterwards because of the Soviet domination and of the ideological dictatorship of the autochtonous national communism). Besides this historical explanation, a careful examination, aiming at placing modern academic scientific knowledge - as it has been developed in Romania for about two centuries - among the local traditional extent and means of knowledge, might allow us to better understand why Romanian scholars like those already mentioned can turn a handicap into an advantage. It is similar to the situation of the Romanian institutions which are today provided with computers. They acquire the latest and most efficient models, while similar institutions from other countries, which have had access to such services for a long time, have a rather outdated equipment. This is the metaphorical proof that, in relation to a certain tradition, a well-managed delay may determine a somewhat eccentric position which, consequently, is profitable. Anyway, it is clear that, for those who belong to small cultures, a wide erudition, covering many domains, doubled by the advantage of having to learn several regionally and internationally-used foreign languages, can, if well directed, serve a thirst for knowledge better than in the countries well situated in the given scientific context.

There are many similar examples. The same mechanism had once placed Dimitrie Cantemir, Körösi Csoma or Nicolae Iorga among the reputed western scholars. In the XXth century similar ideas could be found in Lucian Blaga's

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

philosophy, which, by some of its characteristics, tended to become a cultural anthropology having **historisant** features; the same goes for Nicolae Iorga, who recommended young scholars to study philosophy by investigating its history.

3.Anti-utilitarianism

At a different level, a return to history - even if through one of its branches, the social history of science - may seem a step backwards from utilitarian approaches and the pragmatic trend brought to the forefront by the economic and political successes of the United States, as well as those of countries defeated in the second World War (Germany, Japan) or hit by devastating conflicts only a few decades ago (South Korea). Giving up the theory of progressivism and finalism, also assumed by the objective of investigation of the so-called "outdated" scientific paradigms has as a result a kind of counterbalance of the utilitarian-pragmatic way of thinking.

From this point of view, we may say that the efforts that some philosophers and scientists have recently made to create a *Critique of the Utilitarian Reason* (Alain Caillé is the author of a book with this very title, its translation published in Cluj in 2000, by Dacia) become important for the new direction of research, by the attempt to realise a theoretical counterbalance and to highlight the weak points of the well-known utilitarian argumentation. Published by the university professor and sociologist from Caen, the SSAUM Manifesto (of the Social Sciences Anti-Utilitarian Movement) gives the theoretical and historically-contextual justification for the protest against modern imaginary defined as utilitarianism. This one

...does not represent a particular philosophic system or one of several components of the imaginary that dominates modern societies. On the contrary, it has become this imaginary; to such an extent that, for the moderns, something that can not be related to utility and instrumental efficiency is inconceivable and unacceptable. At the best, what escapes the huge domain of the non-utilitarian is considered to belong to the register of luxury, more or less superfluous, or of the inaccessible ideal, as it is does not belong to this world" (Caillé 2000:7).

The same idea, that modernity has reshaped human imaginary - at least in the western civilisation - can be found in Ioan Petru Culianu's work (his book *Eros and Magic* demonstrates it). The same Romanian author was announcing in 1986, on BBC, that in the western world the last twenty years had brought about a new cultural revolution, which however had nothing to do with the extreme left ideological revolution of Mao. Besides the features observed by him, ("the death of philosophy" and a taking over of its duties by science, the quantum thinking), or by other thinkers (Marshall McLuhan and his passage

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

from the age of printing - "the Gutenberg Gallaxy" - to audio-visual means of communication, so to a historical respite for a new orality; Alvin Toffler and the complex of factors that generated "the future shock") the new stage in the history of thinking may be seen, considering the type of imaginary it involves, also as an anti-utilitarian reaction in the context of a civilisation saturated with utilitarian applications and pragmatic strategies.

At the moment this reaction is far from representing a dominant trend in the western world. Yet, its presence is felt in this environment where rationalism, the guiding principle of the Euro-Atlantic type of approach to the world and life, often continues to be mistaken for different attitudes, neo-positivist, pragmatic and pragmatist, and especially with those that praise utility.

The cultural revolution characterising the western life of the latest decades therefore participates, only with consequences partially foreseen, to the reshaping of the imaginary in general and of the scientific imaginary in particular, at least when it comes to reordering scientific paradigms - from a succession into a cluster - , to turning western science into a particular case of knowledge among other cases, to recalibrate thinking by moving it out of the unique "yes or no" logic into a plurality of logics.

Consequently, the historical discourse can not remain unchanged, either. Its previous limitation to the reconstruction of past realities based on simple scenarios lacking depth and psychological or strategic complexity, becomes insufficient and is exposed as such. The new interpretation of the past, for which a frame has already been set, will probably be quite different from the traditional one, by multiplicating both the past epochs and their approach. As a result of this fact, "revisionist" historians (I don't take pleasure in using this well-known term, as it has pejorative, Stalinist ideological connotations) may try not one, but several ways of reconstruction of the old times, sometimes starkly opposed and antagonistic in conception (narrative - non-narrative).

4.Theoretical approaches

Leaving aside for the moment the necessary rethinking of the heuristic pattern used to operate at the level of maximum generality, one can say that the option of each historian for a certain age and specific geopolitical area is the result of a connection of these elements with the aspect of life investigated and with the approach used. Practically, the author is completely free to choose any spatial and temporal area that he considers worthy of being explored and out of whose investigation he expects to get good results.

There are however more distinct theoretical options, destined to bring about radical changes in the position that the specialist has with respect to the investigated material and to make him test older and newer methods, sometimes unusual combined. His decision on this matter will always be predetermined by a certain flexibility - or by its absence - in understanding his own

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

epistemological mission. Depending on it, he will take up readings more or less challenging from the point of view of the historical method and theory, taking a clear attitude against them, or remaining passive.

Most of the historians that have become famous after 1989 are interested in the ideative debate concerning their profession. From this point of view, they are different from their predecessors, who were more inclined to historiography, which didn't necessarily bring them close to a theoretical and methodological meditation. Among them, Nicolae Iorga used to move towards generalities, constrained by the variety of his work and by the need to study thoroughly several types of historical discourse, as well as by ample foreign readings about the past and about the philosophy of the human history; nevertheless, he would remain paradigmatic in his observations, even if also equally exceptional. However, after 1990, historians began to become much more interested in these matters. As a result, besides the *Xenopoliana* journal, there have been more and more conferences dedicated to such matters (in 1998 at the History Institute in Iaşi, in 2002 at the Arad District Museum, and also in 2002 in Alba Iulia, where the local "1st December" University and "Babeş-Bolyai" University from Cluj organised a conference for young historians).

To continue the observations included in the previous section, I should mention the fact that it was not the strictly philosophical readings that have, at least so far, stimulated the stand taken by the historians from Transylvania in the field of theory and method. They have also started from the challenges posed by historians. So far, the reactions to the challenges of the French historians issuing the journal "Annales" have been the most significant. Introduced for debate to the Romanian public by some of Al. Duțu's books ever since the early 1980s, mentioned in Cluj in Pompiliu Teodor's lectures and articles, some of these theoretical issues touched upon by this western group has been the focus of the thorough investigation of two historians: Simona Nicoară and Toader Nicoară. Since 1996 they have been publishing a series of books on the various issues brought to the forefront by the post-war French historiography, sometimes together (*Collective Mentalities and Social Imaginary*, 1996), other times separately (Toader Nicoară, coord. *An Introduction to the History of Collective Mentalities*, 1998; Simona Nicoară, *The Mythologies of the 1848 Romanian Revolution. History and Imaginary*, 1999; Simona Nicoară, *History and Imaginary. Historic Anthropology Essays*, 2000; Toader Nicoară, *Clio in the Mental Outlook of the Third Millennium. Investigations of Contemporary Historiography*, 2002; Simona Nicoară, *The Modern Nation. Myths, Symbols, Ideologies*, 2002). What can be said right from the beginning about their contributions is that they have come out at a constant pace (six books in six years, since 1996, on average one book per year, the most prolific years being 1998-2000, 2002 respectively, with two simultaneous book this year); they have returned to some of the topics,

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

approaching them from a more of less different angle and they have preceded the discussion of the theories that were the central point of the debate by an anthology of representative authors. Published in 1998 as a new version of a course initially published at "Babeş-Bolyai" University in 1996, in a small number of copies circulated for didactic purposes, the *Introduction* brought to the attention of the Romanian public interested in the topic such names as Lucian Febvre, Alphonse Dupront, George Duby, Robert Mandrou, Jacques Le Goff, Philippe Ariès, Helene Ahrweiler, Jean Delumeau, Michel Vovelle, Evelyne Patlagean and Raoul Girardet. Practically, the volume proposed theoretical texts written by significant French historians, among which some with works already translated into Romanian (George Duby, Lucien Febvre and Jacques Le Goff, the last a *doctor honoris causa* of the Universities of Bucharest and Cluj in 1993), while others on the point of being translated (Raoul Girardet, who was in Cluj in 1991 as a guest of the French Cultural Centre, the year when Jean Pierre Azema also visited our city).

The main sections of the book, which is twice as big as the first version, aim at defining the domain of mentalities and at highlighting several main specific directions of investigation: ("The Domain and Issues of the History of Collective Mentalities"), the historical study of the other ("The Archipelago of the Other Self"), the religious history in its social impact dimension, ("The History of Popular Religion and of the Religious Feeling"), ways of facing the challenges of life and the beyond ("Facing Life and Death") and "The Collective Imaginary". Even a mere enumeration is enough to understand that the author of the anthology wasn't aiming at a total coherence and unity of the book, but rather at a theme-based selection that should familiarise the reader with the wide range of historiographic issues analysed by the journal "Annales". Each section was accompanied by a page of supplementary bibliographic comments, under the headline "For a better knowledge of the domain", suggesting "work tools" and a relevant bibliography for each topic. This was important from a formative perspective for all those who wanted to familiarise themselves with the domain or, more importantly, with the type of research it proposed.

5.Starting from history

The importance of Toader Nicoară's anthology of theoretical contributions of the "Annales" historians may be better understood if we shall also mention the fact that, even if at the moment there were other innovative attempts regarding historiography (important translations), none was focused on this continent. However, it is worth to mention them here, in order to give a better view on the context.

First of all, we should mention the prestigious collection "The History of Ideas" co-ordinated by H. R. Patapievici for Humanitas Publishing House.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Started in 1996, this series has included a number of contributions illustrating its title, coming from different scientific fields (French, American, Jewish authors etc). Still, none of these books aimed at training the reader in the field of the theory and methodology of the history of ideas in any other way than by giving its own example. This might have been the result of the fact that the same publishing house also had another collection of works of historiographic relevance co-ordinated by Sorin Antohi, focused on "The Theory of Ideas", as mentioned in its preface. Important translations of the works of Raymond Aron, Arnold, J. Toynbee, Peter Burke have been published, but also important books signed by Lucian Boia and Neagu Djuvara.

In relation to these, the anthology of the historian from Cluj - republished and added, but also including some careless translations - proposed a compact image of one of the major historiographic schools on the continent, already very popular in Romania since the 1980s (due to Al. Duțu and the translation policy of Meridiane Publishing House) by its applied research, but not by the art of theorising of its members. A dialogue was established on the topic of the history of the imaginary, for example, between this anthology and *Mediaeval Imaginary* of Jacques Le Goff, published at Meridiane in 1991, as well as with Amos Funkenstein's monography on *Theology and Scientific Imagination from the Middle Ages since the XVII* th *century*, published in the collection edited by H. R. Patapievici at Humanitas also in 1998. Almost at the same time the European Institute of Iaşi published the complete version of Raoul Girardet's *Political Imaginary*, from which Toader Nicoară had selected a fragment; Thus there were more possibilities to find information on this domain. It is important to mention, too, that several publishing houses all over the country were taking part in this dialogue mediated by translations (Bucharest, Cluj, Iaşi).

For the two historians from Cluj preoccupied not only with evaluating the contribution of the *Annales* school to the development of the theory of history and to the innovation of its methodology, the first volume of their series of books is extremely important. The result of a common activity, *Collective Mentalities and Social Imaginary. History and New Paradigms of Knowledge* (1996) seems to have come from the same laboratory as the above mentioned anthology. Practically, the texts of the latter, together with others coming from the same source, have been a source for the ideas presented in the former; this can be checked by consulting the general bibliography of the volume, as well as its sections. The same issues are included here: the status of the history of collective mentalities as an academic subject (Ch. II), the history of popular religion and of the religious feeling (Ch. III), facing death (Ch. IV), the imaginary (Chs. V-X). We may say that the first five chapters of the book focus on mentalities, while the next five analyse the topic of the history of the imaginary. By consulting previous volumes written by the same authors, we might say that Toader Nicoară has written the first part of *Collective*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Mentalities..., the one on this very topic and Simona Nicoară the latter. Toader Nicoară's volume from 2002, *Clio in the Mental Outlook of the Third Millennium. Investigations of Contemporary Historiography*, actually reiterates the first section of the 1996 volume, adding new chapters to it (II, VI-VIII). In her turn, Simona Nicoară was developing in *History and Imaginary. Historic Anthropology Essays* from 2000 what she had created in the second part of the 1996 volume, by enriching and bringing new touches to the material included in the initial version.

Although apparently technical, the above-mentioned details underline more than a publishing strategy, issued from David Prodan's "melorist" model, with reiterations of projects having several editorial stages. From this point of view, the systematic progression of the two specialists is simply didactic since, after building a theoretical framework for their own actions - which could otherwise seem exotic against the background of our predominantly positivist and romantically antiquated historiography -, each of them has applied the real programmes constructed to a certain topic. Toader Nicoară has started such an investigation in the book entitled *Transylvania at the Beginning of Modern Times (1680 - 1800). Rural Society and Collective Mentalities* (Cluj-Napoca, PUC, 1997; second ed. at Dacia, 2000; French ed. 2002). Simona Nicoară, on the other hand, has observed the way in which mythologies function - in fact the imaginary - in relation to the 1848 Romanian revolution (*The Mythologies of the 1848 Romanian Revolution. History and Imaginary,* Cluj-Napoca, PUC, 1999) and to the modern nation (*The Modern Nation. Myths, Symbols, Ideologies*, Cluj-Napoca, Accent, 2002).

The two lines of research - the theoretical and the applied ones - present in the books of Simona and Toader Nicoară support each other in a beneficial complementarity. Certainly, there is a question whether the results of the applied research are or not constrained by the analyses imposed by theoretical and methodological theories or the situation is quite opposite, as the theory emerges, in a reflex gesture, from a real site influencing more general ideas. In historiography, both directions can be fruitful and lead to acknowledgeable discoveries, on condition that one ignores didacticism (in the first case) or a too obvious empirical framing that would restrict the generality of the theoretical ideas (in the second case). In the case of the two historians from Cluj, their own theorisation is based on the activity in the field of the French historians from Annales school. Consequently, we may say that their metahistorical attempts are "second grade", as they work upon the results obtained by the French historiography with the obvious didactic purpose of introducing them to the Romanian public - specialised and enlargely cultural -, but also of recommending them to researchers as a source of suggested directions. The advantage of such an attempt is the synthetic and selective presentation, focused on several of the major areas of the "new history", by analysing a large number

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

of readings. At the same time, the action of the Nicoară family renders less exotic - continuing previous attempts (especially that of Al. Duțu) some professional theories on which local specialists looked in a certain disbelief. The disadvantage is that of restricting originality - maybe not too important in such a case - and of confining oneself to the level of a descriptive approach, not too permeable to the limitations of the model.

We could have noticed, for example, even if very briefly, that the last decade has slightly varied the problems of mentalities, urging to more caution than before. Concepts such as "collective mentality", "mental contagion", "mental circumstances", etc., have often been used without making a more thorough investigation, although they clearly send to individual and collective psychology, which can by no means be ignored. From psychoanalysis to cognitive psychology, the various schools within this discipline have dealt with issues of importance for an analysis in the mentioned direction, and their critical approach, from the historian's perspective, is essential. Also essential would be the approach of certain directions of philosophical research, especially the so-called *philosophy of mind*. Finally, a dialogue with another branch of historiography would also be welcomed. This branch, psychohistory, arrived from overseas, has similar interests in decoding historical mechanisms and facts. As for sociology, a brief look at Anthony Giddens' course book (*Sociology*, third edition, Bucharest, All&CEU, 2001) is enough to see that all the areas suggested by Simona and Toader Nicoară are included, although from a different approach, inviting to reading.

However, the problem is that the concept of "mentality" itself can very difficulty find an equivalent in Anglo-Saxon and non-Latin historiography. In the USA the approximate phrase used for it is *patterns of behaviour*, introduced by the representatives of the so-called Chicago school. This is why, these limitations - of the European historiography in general, not only of the work of Simona and Toader Nicoară - ask for an critical and inquisitive approach rather than for a simple presentation. But, to be honest, we can say the same thing about the concept *myth*, used for a long time in the field of socio-human studies, in a large number of readings, but still without having a universally accepted definition.

Having more luck, the concept of "imaginary" has managed to impose itself even in English-speaking countries, although even in this case there are still many things to be made clear. It is a crucial matter, since it is a kind of Archimedean point that could overturn the traditional view on the objectivity and subjectivity of history. For a more thorough investigation than that allowed by the conclusions, still, empirically reached, without using again the methods of psychology and especially of philosophy, it would be required to make an investigation of the way reality is constructed and of the difference between natural and "institutional" realities, as John Searle used to call them. Such a

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

theoretical background is more than necessary in order to frame the anthropologic and literary research of Gilbert Durand, the political and historical anthropology research of Raoul Girardet and Evelyne Patlagean's attempts to define historical imaginary.

Obviously, by the fact that, in a professional way, they bring to our attention these fields of interest, Simona Nicoară and Toader Nicoară render a service to contemporary Romanian historiography, contributing to its connection to the international ideative debate, informing and challenging the combative spirit of traditional historians. The results have already been seen, in the debates following the historiographic activity of Lucian Boia, which have brought about the clearest reaction, especially among the young historians from Transylvania (the volume of Ioan Aurel Pop, *History, Truth and Myths*, Bucharest, Editura Enciclopedică, 2002), maybe also because here the field of the "new history" is intensely cultivated. The year 1996, when the first variant of Toader Nicoară's anthology was published, as well as the volume he co-wrote with Simona Nicoară, was also the year when Sorin Mitu and Florin Gogâltan published the collective volume *Private Life, Collective Mentalities and Social Imaginary in Transylvania* (put together in 1995, but registered as printed in 1995-1996.

REFERENCES:

Antohi, Sorin 2002. *Culianu's lab* in *Mind Games. The History of Ideas, the Theory of Culture, Epistemology,* romanian edition, Iaşi, Polirom.

Caillé, Alain 2000. *Critica raţiunii utilitare (Critique of the Utilitarian Reason)*, Cluj-Napoca, Dacia.

Culianu, Ioan Petru 2002. *The real 'cultural revolution'* in Mona Antohi & Sorin Antohi (eds.), *Mind Games. The History of Ideas, The Theory of Cultures, Epistemology,* Iaşi, Polirom.

— 2002. *Observe and Reverse in History. Several Quasi-epistemological Reflections* in *Mind Games. The History of Ideas, the Theory of Cultures, Epistemology*, Iaşi, Polirom.

Dancy, Jonathan, **Scosa**, Ernest eds.2000. *A Dictionary of the Philosophy of Knowledge*, Romanian edition, IInd volume, Bucureşti, Editura Trei.

McLean, Iain ed. 2001. *Oxford Dictionary of Politics*, romanian edition, Bucureşti, Univers Enciclopedic.

Orga, Valentin, **Costea**, Ionuţ (eds.) 2000. *Studies of the History of Transylvania,* Cluj-Napoca, Accent.

Pecican, Ovidiu 1998. *Past as Present and Present as Past in Post-Totalitarian Romania* in "Xenopoliana", year VI, 1998, no. 3-4.

Ricoeur, Paul 1995. *Eseuri de hermeneutică (Hermeneutics Essays)*, Bucureşti, Humanitas.

Stengers, Isabelle 2001. *The Invention of Modern Sciences*, Romanian edition, Iaşi, Polirom.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

À la recherche de la Belgique Orientale. Quelques notes sur l'histoire d'un stéréotype

LAURENȚIU VLAD

1. Le 23 mai 1935, devant près de 150 invités, on a inauguré le pavillon roumain à l'Exposition universelle de Bruxelles. La succession des festivités présentées largement dans la presse belge (*La Gazette*, *Le Peuple*, *Le Soir Illustré*, etc.) avait commencé avec le discours de Alexandru Tzigara-Samurcaş, le Commissaire général du Gouvernement de Bucarest:

La Roumanie, la plus orientale des sœurs de la grande famille latine, a répondu, avec empressement et pour plus d'une raison, à l'invitation de la Belgique en prenant part à cette splendide exposition universelle.

Car, malgré la distance qui les sépare, nos deux peuples se ressemblent non seulement par la constitution presque identique de leurs Etats actuels, mais tout autant par leur passé.

Des ténèbres de la préhistoire, ils sont sortis, tous deux, grâce à la même colonisation romaine dont ils ont subi également le grand rayonnement. Dans la suite de l'histoire nous nous retrouvons à servir les mêmes grandes causes: tandis que votre Godefroi de Bouillon guerroyait au nom de la foi chrétienne en Terre Sainte, notre Voïvode Etienne le Grand défendait la croix avec une telle bravoure qu'il fut surnommé par le Pape "l' Athlète du Christ". Et nous ne pouvons pas oublier que notre illustre Prince Constantin Brancovanu, un digne contemporain de Louis XIV, était décapité, en même temps que ses enfants, pour ne pas avoir voulu renier la religion de sa race.

Mais c'est surtout dans les temps modernes que votre bel exemple a servi à la constitution de la Roumanie actuelle. Trente ans environ après la courageuse proclamation de l'indépendance belge, lorsque les deux principautés danubiennes, la Valachie et la Moldavie, voulurent à leur tour s'affranchir suivant votre exemple, c'est au Comte Philippe de Flandre que nos hommes politiques se sont adressés pour en faire le premier chef de la Roumanie indépendante. Ce n'est qu'après son refus que, sur les indications de Napoléon III, le Prince Charles de Hohenzollern-Sigamaringen fut élu Prince et puis Roi de la nouvelle Roumanie. Mais cette fois également le sort a voulu rapprocher nos deux dynasties; par la sœur de notre grand Roi Charles Ier, la Comtesse Marie de Flandre, Grand-Mère de votre Auguste Souverain, il a resserré les

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

liens entre les familles régnantes de nos deux peuples. À cette alliance s'ajoute l'enthousiasme du peuple roumain épris des progrès éblouissants de la Belgique que nous nous sommes efforcés d'imiter. Nous avons adopté votre Constitution et la plupart des lois, inspirées du Code Napoléon. C'est aux écoles de France et de Belgique que se formèrent nos premiers spécialistes et c'est à ces deux pays que nous empruntâmes les éléments de notre civilisation qui, de même que notre langue, appartient au monde latin. La Roumanie renaissante, à votre exemple, était fière d'être appelée la "Belgique de l'Orient" (****1935:5-6).

Inspiré, l'officiel de Bucarest marquait les moments d'une histoire commune de la Roumanie et la Belgique, en mettant l'accent sur la communauté d'origines et d'idéaux des deux peuples ou États (il avait même noté une similitude de pensée et action politiques entre deux héros du Moyen Age européen, qui était au premier plan dans le panthéon national de chaque pays: Godefroi de Bouillon et Ştefan cel Mare), respectivement sur le rôle de modèle culturel et politique qu'il attribuait à la Belgique, qui, aux côtés de la France, auraient influencé de manière décisive le développement de la Roumanie pendant le XIX^{e} siècle.

Dans un échange d'amabilités très subtile, il avait reçu les réponses de Philippe Van Isacker, le Ministre de l'Economie de la Belgique (***1935:7-8) et d'Adolphe Max, le Maire de la ville de Bruxelles (***1935:8-9). Le premier remarquait la très puissante expression latine de l'espace artistique roumain, tout en mettant l'accent sur le rôle séculier, moral et intellectuel de la Roumanie aux Portes de l'Orient ou du monde slave. Van Isacker nommait aussi deux personnalités qu'il considérait exceptionnelles pour la culture de l'Europe de ce temps-là: Carmen Sylva, dont les oeuvres étaient lues avec "ferveur et admiration" en Belgique et Panait Istrati, "ce conteur émouvant, avec un charme irrésistible et mystérieux". À son tour, Adolphe Max saluait une Roumanie dont il remarquait la beauté et les richesses naturelles, l'élan culturel et économique contemporains, la fidélité de ses habitants envers la tradition, mais aussi le prestige que l'on consacrait à l'ancienne Rome des Césars et des poètes. Il mettait l'accent sur les rapports établis entre les Belges et les Roumains au XIX^{e} siècle ("Carol I^{er} aimait nommer son royaume la Belgique de l'Orient", précisait expressément Adolphe Max), en évoquant ensuite les journées douloureuses de la Première Guerre Mondiale, quand les deux pays, ensemble avec leurs souverains avaient eu à dépasser des moments similaires, car leurs capitales avaient été occupées par le même ennemi. Cette image voulait être un symbole du destin commun de la Belgique et de la Roumanie, même si elles étaient si éloignées du point de vue géographique; un rapprochement qui avait été déjà souligné par les premiers intervenants ou bien dans le domaine de l'histoire des

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

relations culturelles et politiques des deux pays ou bien dans leur complémentarité économique.

D'une manière évidente le profil qui apparaissait ainsi esquissé était celui de la "Belgique de l'Orient", profil qui avait en 1935 une histoire vénérable de plus de 80 ans - et non pas de plus de 70 ans, comme nous l'avions soutenu dans une étude publiée en 2001 (Vlad s.d.:123), même si le Commissaire général de la Roumanie à l'Exposition universelle de Bruxelles poussait les affinités entre les deux peuples jusqu'à l'Antiquité latine ou le Moyen Age chrétien.

2. En effet, la formule "la Belgique de l'Orient" était usuelle dans les années '50 du XIX^{e} siècle, lorsque les partisans roumains et occidentaux de l'union de la Moldavie et de la Valachie soutenaient l'idée de la construction d'un État constitutionnel selon le modèle de l'État belge, sous un prince d'une dynastie européenne. L'État devait, selon le même modèle, garder sa neutralité dans les relations internationales, en se plaçant sous la garantie des grandes puissances européennes. L'idée a été reprise dans de nombreux journaux, travaux et mémoires - ces derniers souvent subventionnés massivement par la propagande de l'émigration révolutionnaire roumaine d'après 1848 (Cojocaru 1995:233-236) - publiés dans les grandes villes de l'Europe, à Bruxelles, à Londres ou à Paris. Une telle "Belgique de l'Orient" avait été imaginée par Dumitru Brătianu dans son mémoire adressé au lord Ellenbourough en 1855 (Berindei 1999:116), ou par Saint-Marc Girardin dans un article du *Journal des Débats* de l'automne 1857, repris et commenté par *Le Constitutionnel*, *L`Indépendance Belge*, *Le Messager du Midi*, etc. - nous ajoutons que le publiciste français utilisait en 1854 la formule les "Pays Bas de l'Orient" dans un autre article du *Journal des Débats* (Platon 1, 1974:68, 207; Isar 1991:46-47). Une "Belgique du Danube" était présente dans les mémoires du diplomate français Eugène Poujade (Iorga 1981:592) et une "Belgique Orientale" apparaît en 1855 dans le livre de Elias Regnault, *Histoire politique et sociale des Principautés danubiennes* (Desfeuilles, Lassaignes 1937:78-79).

La consécration du stéréotype politique s'est produite lors de l'adoption de la Constitution roumaine de 1866 qui est entrée dans la conscience publique comme une copie de la loi fondamentale belge de 1831 (une version roumaine de la Constitution belge, due à Theodor Veisa était connue en Moldavie depuis 1857). L'image esquissée dans l'opinion publique - et même savante (Gilissen 1968:138) - a traversé la seconde moitié du XIX^{e} siècle et la première partie du XX^{e} (Looz-Corswarem 1911:103; ****1935, s.d.:5), d'autant plus qu'une série de corrections apportées au régime politique introduit par le pacte fondamental de 1866 se fondait sur les mêmes modèles belges, comme par exemple l'élargissement du système de vote en 1884 ou l'introduction du caractère obligatoire du vote en 1918 pour ceux qui avaient reçu l'attestation d'électeur (Preda 2002:68). Bien évidemment, il ne s'agit pas d'une simple copie, comme

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

a prouvé d'une manière irréfutable Ioan C. Filitti dans son *Izvoarele Constituţiei de la 1866* (*Les Sources de la Constitution de 1866*), publié à Bucarest en 1934 ou il discute en même temps les influences exercées sur la Loi fondamentale de 1866 par les projets Ionică Tăutul (1822), Mihail Kogălniceanu (1848) ou celui de la Commission Centrale de Focşani de 1859 (Filitti 1934).

Au-delà de l'influence belge en matière constitutionnelle sur le droit roumain il faudrait préciser également celle concernant le domaine hypothécaire. Dans une étude publiée en 1931, intitulée *Influenţa belgiană asupra dreptului român (L'Influence belge sur le droit roumain),* Andrei Rădulescu le démontrait en mettant en discussion une entière bibliographie du domaine, connue certainement en Roumanie de la deuxième moitié du XIX^{e} siècle et du début du siècle suivant, et de laquelle se détachaient les volumes des Martou ou Lemaire-Bosseret. Pourtant, les études juridiques connues dans les milieux universitaires de Bucarest ou de Jassy étaient beaucoup plus nombreuses et recouvraient plusieurs domaines. Rappelons par exemple les volumes des professeurs Cornil (*Droit romain),* Galopin (*Droit International)*, Thiry (*Droit civil*) etc. ou les revues de profil qui paraissaient en Belgique, notamment *Beltjens, Belgique Judiciaire, Pandectes Belges* etc (Rădulescu 1931:22). En même temps, une partie des hommes politiques roumains avaient cette tradition intellectuelle, étant diplômés ou docteurs des facultés de droit et de sciences politiques de Bruxelles ou Liège, comme par exemple les ministres libéraux Vasile Conta et Ştefan Şendrea (Rădulescu 1998:116,118) ou les parlementaires conservateurs Tase Athanasiu et Dimitrie Nenițescu (Eremia 1912:non paginé).

3. C`était toujours vers la moitié du XIX^{e} siècle que le stéréotype politique était complété par une dimension économique. Le voyageur français Virgile Doze écrivait que la Moldavie pourrait avoir la fertilité des "jardins de l'Europe, de la Flandre belge ou française" si aux bienfaits de la nature on ajoutait des chemins de communication plus convenables (*Un mois en Moldavie*, 1857) (Iorga 1981:657). Dix années plus tard, le publiciste Victor Cosse identifiait dans un long article, publié dans *Exposition universelle de 1867 illustrée,* d'autres inconvénients, mais il pensait que la Roumanie pourrait devenir un important centre de production en Europe, comme la Belgique ou la Suisse si elle laissait de côté les obsessions passéistes et vivait d'une manière complète dans le présent (Cosse 1867:134). On peut retrouver des opinions semblables dans les récits de voyage du Français Léon Hugonnet (*Six mois en Roumanie. Voyage de Bruxelles à Jassy par Cologne, Berlin, Breslau, Cracovie, Czerniowitz et de Bucarest à Genève par le Danube, Pesth, Viena et Munich. Projet de confédération danubiemnne*, Paris, 1875) ou du Belge Emile de Laveleye (*En Roumanie. Souvenirs de voyage*, Bruxelles,1886) (Vărzaru, 1984:149,165,167).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Au début du XX[e] siècle, l'intuition de Victor Cosse semblait prendre forme: à l'Exposition universelle de Liège de 1905, les officiels appréciaient dans des termes très élogieux le domaine de l'industrie pétrolière, qui s'était fait remarquer cinq ans auparavant dans une manifestation similaire à Paris, domaine qui avait suscité beaucoup d'intérêt pour les investisseurs belges et non seulement pour eux (Vlad s.d.: 46, 50, 52). Le même intérêt était visible dans le domaine des chemins de fer, la Société Cockerill étant le fournisseur des matériaux pour l'Administration des Chemins de Fer de la Roumanie, pays "qu'on dénomme parfois la Belgique de l'Orient", soulignaient les observateurs belges (Drèze s.d.:521).

Pour la construction de cette image ne furent pas sans importance les rapports commerciaux entre les deux pays. Selon les appréciations des spécialistes (Postolache 1994:382-384), ceux-ci étaient très limités jusqu'en 1886, pour que la Belgique devienne après cette date le second pays faisant des importations de Roumanie, après l'Angleterre, position où elle s'était maintenue pendant presque dix années (voir ci-dessous les tableaux avec les exportations de la Roumanie distribuées par principaux pays en moyennes quinquennales; poids en valeur – Postolache 1994:382-383). À partir de 1896 et jusqu'en 1910, la Belgique occupait la tête de ce classement, pour que, dans l'intervalle 1911-1915, elle soit devancée par l'Autriche, et, ensuite, entre 1919-1924, par la Hongrie. Malheureusement, après 1924, ces échanges commerciaux n'ont plus jamais retrouvé la même envergure:

Pays	1871-1875	1876-1880	1881-1886	1886-1890	1891-1896	1896-1900	1901-1905	1906-1910	1911-1915
Total	100	100	100	100	100	100	100	100	100
Allemagne	0,7	0,4	1,4	3,4	18,6	5,1	7,1	6,1	11,2
Angleterre	11,9	16,3	37,6	53,3	33,1	18,3	8,5	9,8	6,2
Autriche	39,1	34,2	33,8	7,1	11,8	20,3	13,1	9,5	23,3
Belgique	0,4	0,5	1,4	10,7	19,3	37,1	42,5	29,1	21,1
France	12,6	9,2	8,5	7,3	3,0	2,7	3,3	6,4	7,3
Italie	1,8	1,7	2,5	5,8	4,5	5,0	7,4	10,8	8,8
Pays Bas		0,9	1,6	3,0	1,0	1,8	9,7	13,9	6,5
Russie	1,8	2,0	3,8	2,6	1,7	2,0	1,5	1,0	0,7
Turquie	23,9	17,1	5,2	3,2	4,4	4,7	2,7	4,6	3,6

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Pays	1919-1924	1925-1929	1930-1934
Total	100	100	100
Allemagne	6,6	16,6	14,7
Angleterre	6,3	6,4	8,7
Autriche	9,7	12,6	8,7
Belgique	10,9	2,5	4,5
France	7,9	4,8	10,2
Hongrie	12,1	10,2	7,0
Italie	6,2	7,1	10,6
Pays Bas	4,1	2,6	5,0
Tchécoslovaquie	6,5	6,5	4,9

En ce qui concerne le domaine financier et de crédit, il faut souligner le fait que les rapports entre la Belgique et la Roumanie aient comme point de départ l'an 1872. Entre 1872-1876 et 1894-1900, les Gouvernements de Bucarest ont commandé au monnayage de Bruxelles pas moins de 62.485.235 monnaies en argent et en nickel le tout en valeur de 31.000.000 de francs français, ce qui situait la Roumanie à la troisième place dans les statistiques de l'époque, après la Russie et le Brésil, et avant la Bulgarie, la Colombie, le Congo, l'Egypte, l'Italie, le Luxembourg, le Pérou, la Perse, le Portugal, le Salvador, la Suisse, le Venezuela, le Zanzibar (***1905:18-19). Dans ce contexte on ne doit pas oublier qu'au moment de la création de la Banque Nationale de la Roumanie (1880), les spécialistes de Bucarest tenaient en comte une expérience belge (Kirițescu, I, 1997:300, 309). En outre, le capital des institutions de crédit de Bruxelles était un des mieux représentés au niveau du pays, aux côtés des ceux autrichiens, français, allemands et anglais (Georgescu 1992:139).

4. En laissant de côté ces nuances, le stéréotype en discussion a reçu également une dimension culturelle et comme témoignage on peut évoquer la présence de plusieurs intellectuels roumains dans le champ littéraire et éditorial de la capitale belge. Par exemple, George Bengescu, Ministre de la Roumanie en Belgique dans la dernière décennie du XIX-ème siècle, publiait en 1895, chez Paul Lacomblez Editeur de Bruxelles sa très connue *Bibliographie franco-roumaine du XIX*e *siècle*, et quatre années plus tard, chez le même éditeur on pouvait assister à la parution, du livre *Câteva suvenire ale carierei mele. Ion Ghica, Vasile Alecsandri, Alexandru Lahovari*, par le même auteur. En 1905,

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Pompiliu Eliade collaborait avec la prestigieuse *Revue de Belgique* (37e Année, XLV :112-136 – l'article *Les Premiers bonjouristes*, 1818-1828).

Cette dimension du stéréotype s'est amplifié à partir du début du XXe siècle suite à la propagande culturelle initiée par la Légation roumaine de Bruxelles. Il est évident qu'il s'agit ici d'une initiative personnelle de Trandafir Djuvara, le Ministre de la Roumanie à Bruxelles pendant 1909-1920, car on ne pouvait pas parler d'un service spécialisé à ce moment-là. Selon son propre témoignage, Trandafir Djuvara avait organisé plusieurs fois toute une série de concertos auxquels participaient des musiciens tels Barozzi, Golescu ou George Enescu, des expositions d'art pour des artistes roumains tels Nicolae Grigorescu, Kimon Loghi, Ştefan Luchian ou D. Mirea, des conférences universitaires à Bruxelles ou à Louvain soutenues par Alexandru D. Xenopol (Djuvara 1930:76-77).

Après la constitution de la Direction de la presse et de la propagande (1926-1927) ce genre d'initiatives culturelles ont pris un caractère systématique. Ainsi, entre 1930-1935, le service de la propagande a contribué par le matériel documentaire (livres, diapositives, films) à la rédaction de quelques articles dédiés à la Roumanie dans des publications belges comme par exemple *La Libre Belgique, Le Patriote Illustré, Les Feuilles du Tourisme, Castrol Magazine, Le Guide européen des hôtels et du tourisme* (éditions de 1934 et 1935), ce dernier étant d'ailleurs subventionné par Bucarest (on y inclut aussi les liaisons directes établies avec des journalistes comme Georges Detaille, Florimond Schalkens, Léon Scheckens, Louis Pierard ou Pierre Vandendries) (Vlad, s.d.: 76). Afin de rendre une idée le plus claire possible sur la propagande culturelle à travers le livre et l'image, nous voulons dévoiler quelques données statistiques que nous croyons éloquentes pour notre discussion. En 1933 on envoyait en Belgique et Hollande pas moins de 268 volumes en français, 234 en anglais, 68 en roumain, 16 en italien et 12 en allemand, sur un total de 8.404 expédiés dans le monde entier; respectivement 809 photos sur 18.903 stéréotypes distribués aux légations roumaines des différents pays (Vlad s.d.:77).

Concernant les journalistes belges évoqués au-dessus, il faut en préciser un cas: il s'agit de Georges Detaille (Dascălu 1998:149; Vlad s.d.:77). Celui-ci publiait à Bruxelles en 1935 un volume intitulé *À travers la Roumanie pittoresque*, ayant un tirage de 10.000 exemplaires. Le livre, subventionné par l'État roumain de 125 000 lei (environ 30.000 francs belges à la parité de l'époque), rassemblait dans ses 80 pages les articles écrits par Georges Detaille en 1934, respectivement les conférences sur la Roumanie que le journaliste du *Soir* avait soutenu à Gand, Anvers, Charleroi, Liège, Bruxelles ou Louvière au début de l'année 1935. Les textes de Georges Detaille ont été corrigés et complétés à Bucarest par les services spécialisés de la propagande externe. La documentation, obtenue directement à travers des voyages effectifs entrepris aux dépenses du Gouvernement roumain (1933) ou à travers de la

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

correspondance spéciale menée avec la Direction de la presse du Ministère des Affaires Etrangères (1933,1935), était parachevée par une série de photos ainsi que par quelques illustrations dues à Aurel Jiquidi. Pour les services rendus à l'Etat roumain dans ses efforts de propagande, le Gouvernement de Bucarest a décoré le journaliste belge de l'ordre "La Couronne de la Roumanie" au rang d'officier.

De la même manière on soutenait de nombreuses conférences, congrès ou expositions qui ont eurent lieu dans cette période en Belgique (Vlad, s.d.:77-78): les conférences sur des thèmes touristiques pendant l'hiver de 1931 organisées par *Touring Club de Belgique* ou celles de 1933 sur Carmen Sylva, d'un avocat de la Cour d'Appel de la capitale belge, J. Mertens (Dascălu 1998: 75); les congrès d'art populaire lorsque la Légation roumaine a sollicité dix exemplaires du volume *Peasant Art in Romania* et celui du travail où on avait besoin de cinq exemplaires pour chacun des albums *L'Agriculture roumaine* et *Les Chemins de Fer en Roumanie* (1930); les expositions d'art moderne dédié à la célébration du Centenaire de l'Indépendance de la Belgique, de sport, camping, tourisme (Bruxelles -1933) et de poupées (Anvers -1934) (Dascălu 1998:84).

5. Tous les éléments que nous venons de présenter ont entretenu le stéréotype de la "Belgique de l'Orient" et ils ont lui donné une histoire. Une histoire qui a commencé à l'époque de l'union de la Moldavie et de Valachie[1]. Une histoire qui doit compter aussi que les fortifications de Bucarest étaient construites selon les plans du général belge Brialmont (Boia 1993:40-41), que des nombreux jeunes roumains accomplissaient leurs études universitaires à Bruxelles, Gand, Gembloux, Liège (par exemple, Drèze, I, s.d.:522; Eremia 1912:non paginé; Rădulescu 1931:23; Rădulescu 1998:116,118), qu'au début du XX^{e} siècle (1903, 1907) est apparu à Bucarest un périodique qui s'appelait *la Belgique de l'Orient*, ou qu'un docteur en droit, Gaston de Looz-Corswarem, dans son livre *La Roumanie et la Belgique* (1911), mettait en tête les mots qu'il attribuait à Otto von Bismarck : "La Roumanie est la Belgique orientale". Il ne faut pas oublier non plus que les Gouvernements de Bucarest, à cause des affinités politiques, économiques et culturelles des deux pays, ont décidé de faire participer la Roumanie à quatre expositions universelles et internationales belges: Bruxelles (1897, 1935), Liège (1905) et Gand (1913) (Vlad, s.d.: *passim*).

C'est ainsi qu'il est apparu un imaginaire commun des deux pays, où la Belgique était perçue comme un modèle de "civilisation, modération et travail"

[1] voir, par exemple, la bibliographie commentée des relations entre la Roumanie et la Belgique par Van Nieuwenhuysen 1973:1-24, les études d'Aurel Filimon commmencées dans les années '70 et '80 reunies dans un livre publié en 1998 ou bien Platon 2, 1974:73-84; Platon, 1977:43-66; Platon, 1984: 100-124; Platon, 1987:9-20, etc.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

pour une Roumanie qui essayait et réussissait partiellement à reproduire ces qualités dans la région du Bas Danube. C'est de cette manière que le Prince héritier Mihai I concluait son discours pendant la visite qu'il rendait au pavillon royal de la Roumanie à l'Exposition universelle de Bruxelles en août 1935: *"Pour nous, ce n'est pas tant la Belgique héroïque que nous admirons, mais bien le pays qui donne au monde un exemple unique de travail, d'organisation, de modération, sûres valeurs de la civilisation"* (Lyr 1935:506).

On pourrait retrouver la même perspective dans les interventions des personnalités officielles à l'inauguration ou dans les articles de la presse belge et roumaine, les mots ne montrant aucunement leur vénérable âge, de plus de 80 ans.

RÉFÉRENCES:

Berindei, Dan 1999. *Diplomaţia românească modernă (La diplomatie roumaine moderne)*, Bucureşti, Albatros.
Boia, Lucian 1993. *Les Roumains et les autres. La quête des modèles dans la société roumaine des XIX*e *siècle* dans *L' État de lieux en sciences sociales*, textes réunis par Alexandru Duţu et Norbert Dodille, Institut Français de Bucarest – L'Harmattan, Paris.
Cojocaru, Mihai 1995. *Partida naţională şi constituirea statului român, 1856-1859 (Le parti national et la constitution de l' État roumain moderne, 1856-1859)*, Iaşi, Editura Universităţii „Al. I. Cuza".
Cosse, Victor [s.a]. "Exposition roumaine", *Exposition universelle de 1867 illustrée*, 39e livraison.
Dascălu, Nicolae 1998. *Propaganda externă a României Mari, 1918-1940* (*La propagande extérieure de la Grande Roumanie, 1918-1940*), Bucureşti, Alternative.
Desfeuilles, Paul, **Lassaigne**, Jacques (textes choisis par) 1937. *Les Français et la Roumanie*, Bucarest, Imprimeria Naţională.
Djuvara, Trandafir 1930. *Mes missions diplomatiques. Belgrade, Sofia, Constantinople, Galatz, Bruxelles, Le Havre, Luxembourg, Athènes*, Paris, Librairie Félix Alcan.
Drèze, Gustave s.d. *Le livre d'or de l'Exposition universelle et internationale de 1905. Histoire complète de l'Exposition de Liège*, I, Liège, Bénard.
Eremia, George (sous la direction de) 1912. *Albumul Partidului Conservator din România (L'Album du Parti Conservateur)*, Bucureşti, Tipografia Dor. P. Cucu şi Legătoria de cărţi Dr Athanasie-Vergu.
Filimon, Aurel 1998. *Relaţiile româno-belgiene din epoca modernă (Les relations roumano-belges de l'époque moderne)*, Focşani, Vrantop.
Filitti, Ioan, C. 1934. *Izvoarele Constituţiei dela 1866* (*Les sources de la Constitution de 1866*), Bucureşti, Tipografia ziarului *Universul*.
Georgescu, Vlad 1992. *Istoria Românilor. De la origini până în zilele noastre* (*L'histoire des Roumains. Dès origines jusqu'à nos jours*), Bucureşti, Humanitas.

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Gilissen, John 1968. *La Constitution belge de 1831: ses sources, son influence*, "Respublica", t. 10, no 1.
Iorga, Nicolae 1981. *Istoria românilor prin călători (L'histoire des Roumains par les voyageurs),* (édition Adrian Anghelescu), Bucureşti, Editura Eminescu.
Isar, Nicolae 1991. *Publicişti francezi şi cauza română (Publicistes français et la cause roumaine)*, Bucureşti, Editura Academiei.
Kiriţescu, Costin C. 1997. *Sistemul bănesc al leului şi precursorii lui* (*Le système monnetaire du „leu" et ses prédécesseurs*), I, Bucureşti, Editura Enciclopedică.
Looz-Corswarem, Gaston de (Comte) 1911. *Belgique et Roumanie*, Bruxelles, Société Belge de Librairie.
Lyr, René 1935. *Le livre d'or de l'Exposition universelle et internationale de Bruxelles – 1935*, Bruxelles, Presses des Etablissements Charles Bulens.
*** 1905. *Notice de l'Administration des Monnaies*, Imprimerie F. Vanbuggenhoudt, Bruxelles.
Platon, Gheorghe 1974. *Lupta românilor pentru unitate naţională. Ecouri în presa europeană, 1855-1859 (La lutte des Roumains pour l'unité nationale. Des échos dans la presse européenne, 1856-1859)*, Iaşi, Junimea.
—1974. *Un diplomat belgian despre Unirea Principatelor (Un diplomate belge et l'union des Principautés)*, "Analele Ştiinţifice ale Universităţii „Al. I. Cuza" din Iaşi", Istorie, t. XX, s. III, f. 2.
— 1977. *Le diplomate belge Edouard Blondeel van Cuelebroeck dans les Principautés Roumaines*, "Revue Roumaine d'Histoire", t. XVI, no 1, janvier-mars.
— 1984. *Unirea Principatelor şi Belgia (L'union des Principautés et la Belgique)* dans *UnireaPrincipatelor şi puterile europene* (*L'union des Principautés et les puissances européennes*), Bucureşti, Editura Academiei.
— 1987. *Noi informaţii cu privire la călătoria în Principate a lui Blondeel van Cuelebroeck, Ministrul Belgiei la Constantinopol, 1856-1857 (Nouvelles informations sur le voyage de Blondeel van Cuelebroeck dans les Principautés, 1856-1857*), "Analele Ştiinţifice ale Universităţii „Al. I. Cuza" din Iaşi", Istorie, t. XXXIII, s. III.
Postolache, Tudorel (coordinateur scientifique) 1994. *L'Économie de la Roumanie* (Institut National de Recherches Économiques de l'Académie Roumaine), Bucarest, Les Éditions „Expert".
Preda, Cristian 2002. *România postcomunistă şi România interbelică (La Roumanie post-communiste et la Roumanie de l'entre deux guerres mondiales),* (collection "Studia Politica Analecta" – Institut de Recherches Politiques de l'Université de Bucarest, dirigée par Daniel Barbu), Bucureşti, Meridiane, 2002.
Rădulescu, Andrei 1931. *Influenţa belgiană asupra dreptului român (L'influence belge sur le droit roumain*), extras din "Memoriile Secţiunii Istorice", s.III, t.XII, memoriul I, Bucureşti, Imprimeria Naţională.
Rădulescu, Mihai Sorin 1998. *Elita politică liberală românească, 1866-1900 (L'élite politique libérale roumaine, 1866-1900)* Bucureşti, All.
*** 1935. *La Roumanie à l'Exposition de Bruxelles*, Bruxelles, s.d.
Van Nieuwenhuysen, André 1973. *Relevé d'archives roumaines relatives à l'histoire de la Belgique, précédé d'un aperçu historique* dans "Archives Générales du Royaume et Archives de l'Etat dans les Provinces – Miscellanea Archivistica", I, Bruxelles.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Vărzaru, Simona (anthologie, traduction et introduction par) 1984. *Prin Ţările Române. Călători străini din secolul al XIX-lea (À travers les Pays Roumains. Voyageurs étrangers du XIX^e^ siècle)*, Bucureşti, Editura Sport-Turism.
Vlad, Laurenţiu [2002]. *Propagandă şi identitate. România la Expoziţiile universale belgiene, 1897-1935 (Propagande et identité. La Roumanie aux Expositions universelles belges, 1897-1935)*, Bucureşti, Editura Cris.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Ruralité et fausse ruralité dans les récits des voyageurs étrangers*

SIMION CÂLȚIA

L'horizon des voyageurs étrangers

Le XVII^e^ et le XVIII^e^ siècles ont connu le regard passager ou l'attention intéressée, la relation facile ou, au contraire, bien avisée des voyageurs étrangers, l'exotisme fantastique ou la connaisance sérieuse, l'analyse attentive et intéressée des réalités locales, faite par ceux qu'on appelle en termes génériques voyageurs étrangers.

Le syntagme même, pris dans un sens strict, n'est pas correct. En effet, à côté des voyageurs proprement dits on s'entend à introduire d'autres étrangers qui ont laissé des écrits sur les deux Principautés: des secrétaires princiers d'origine étrangère (italienne[1] notamment et, pour le XVIII^e^ siècle, surtout française[2]), des missionnaires catholiques[3] (particulierèment actifs au XVII^e^ siècle dans ces pays considérés par l'Eglise catholique comme schismatiques), des docteurs etc. Tous ces personages ont vécu bien plus longtemps dans les Principautés, certains y sont restés jusqu'à leur mort, d'autres se sont mêlés aux hautes affaires d'État, en bref, ils ont une bien plus grande connaissance des réalités roumaines que les voyageurs proprement dits, qui n'ont qu'un contact passager avec les pays[4].

---

* l'auteur nous a expressement prié de garder son arangement du texte ; les editeurs s'y sont conformés.

[1] Pour ne mentioner que les plus connus: Franco Sivori, secrétaire et homme de confiance entre 1581 et 1589 du prétendant puis prince regnant Petru Cercel, ou Anton Maria del Chiaro, ancien secrétaire du prince Constantin Brâncoveanu, qui a publié à Venise en 1718 *Istoria delle moderne rivolutioni della Valachia*, une description politique, sociale et géographique de plus de deux cents pages.

[2] Jean-Louis Carra ou le comte d'Hauterive.

[3] Ce sont des envois de la "Congregetia de propaganda Fide", en général des italiens, mais aussi des slaves sud-danubiens, ils restent dans les Principautés, soit quelques mois (pour faire une "visite d`inspection" et rédiger une information pour la Curie papale), soit des periodes plus longues (cinq à dix ans ou même jusqu'à leur mort, en mision dans des localités ou existait une communauté catolique). Il ont laissé des rapports assez sommaires sur l'état de l'Église catholique en Moldavie et Valachie, et une correspondance avec Rome, pleine de petits problèmes quotidiens.

[4] Charles de Peyssonnel constitue l'exception qui confirme la règle. Il a fait un seul voyage dans les Principautés danubiennes, mais il a été Consul de France pendant de longues années en Crimée et Crête, et ses nombreux écrits sur la région l'ont consacré à l'époque en tant qu'expert de l'Empire Ottoman.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Cette implication plus profonde n'est pas cependant la garantie d'une plus grande véracité[5].

Mais la fusion dans une seule catégorie de leurs productions si diverses est justifiée. Tous les personages en question ont pour caractéristique commune le fait qu'ils viennent d'un autre univers culturel, d'un autre système de référence. Par conséquent, ils s'étonnent de choses tellement banales que les gens du pays ne le mentionnent pas. Ils portent un regard fort différent qui s'appuie sur d'autres modèles et d'autres images, et leurs observations, qui sont presque toujours des comparaisons implicites ou explicites, ouvrent un nouvel angle à la recherche. En effet, le terme de "voyageur étranger" redevient correct même pour ceux qui sont restés dans les Pays Roumains jusqu'à la fin de leur vie, si on considère le voyage non seulement comme un déplacement sur des distances physiques, mais aussi comme un changement de milieux, de moeurs, idées tellement associées au voyage qu'elles en sont devenues classiques.

Évidemment, derrière ce type de réaction, de rapport aux Pays, communs à tous ces personnages, les différences sont extrêmement grandes. Premierèment, par la raison même qui leur permet de se constituer en groupe distinct et cohérent : ils ne proviennent pas tous de la même civilisation. En ce qui concerne leur modèle urbain, on peut distinguer deux aires: l'Occident, (Europe centrale et occidentale), groupe de voyageurs assez cohérrent, avec l'exception notable du rôle joué par l'institution épiscopale dans la définition du statut urbain ou non d'une localité, problématique qui met à part les italiens et les ecclésiastiques catholiques (eux mêmes italiens dans la plus grande majorité ou, au moins, très liés au milieux italiens en général et romans en particulier).

D'autre part, les récits des voyageurs venus de l'Orient sont beaucoup moins nombreux. Du point de vue de la geographie historique, ils proviennent de trois communautes culturelles: le monde russe, le monde islamique contrôlé par les ottomans, et la communauté chrétienne du Proche-Orient.

La diversité des voyageurs ne s'arrête pas là. On a déjà souligné le degré fort divers de connaissance qu'ils ont de l'état des choses dans les Principautés Danubiennes. Mais ils n'ont pas les mêmes intérêts, les mêmes habitudes, ils ne sont pas attirés par les mêmes choses. Des voyageurs fort proches, comme les compagnons des ambassadeurs polonais à la Porte[6], venus du même milieu culturel et ayant les mêmes réactions envers les Moldaves, ont laissé des récits

[5] Le meilleur exemple est sans doute Petru Parcevic, vicaire apostolique pour la Moldavie, qui dans ses lettres et ses écrits a reconstruit la réalité, (pour qu'elle lui convienne mieux), dans une manière presque orwellienne.

[6] Pour chacune des ambassades polonaises envoyée au sultan, un membre de la suite a été chargé de rédiger une description du voyage, destinée à la Diète et qui devait servir pour les missions suivantes. Ces rapports – qui sont centrés sur les questions diplomatiques et surtout sur le protocole et le cérémonial, fort important pour le prestige des parties impliqueés – ont été conservés en bon nombre dans les archives polonaises, et parfois se sont conservés les récits des autres membres de l'ambassade.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

de voyages fort différents, allant des larges descriptions[7] aux simples notices concernant la distance parcourue et le nom des villages où ils ont passé la nuit[8].

Il est évident que chaque voyageur fait sa propre sélection dans les réalités qu'il peut observer, qu'aussi il est influencé par son niveau culturel et sa formation. Aussi des conditions particulierès peuvent peser sur le récit. Les nombreuses ambassades polonaises qui passent par la Moldavie en route vers Istanbul au cours du XVII^e^ et au commencement du XVIII^e^ siècle sont devenues un cas d'école. En fonction des relations politiques entre la Pologne et le prince moldave, de l'habileté de celui-ci et de l'ambassadeur polonais, en quelques années seulement, de misérables villes, abritant un peuple barbare, deviennent fleurissantes et pleines de nobles hommes. L'atmosphère générale du voyage influence d'un manière décisive les récits qui ont été redigés à cette occasion[9].

On peut, donc, voir que, même si un récit concret peut s'inscrire dans une typologie (et les rapports des ambassades ou plus encore ceux des missionnaires catholiques sont faits sur un schéma assez transparent), on ne peut pas négliger les aspects concrets, le contexte, pour pouvoir mieux comprendre les informations qui nous sont offertes. On ne peut à aucun moment considérer les affirmations faites par les voyageurs comme des réalités indubitables (tendence qui a existé à un certain moment dans l'historiographie roumaine). Les informations qui nous sont offertes sont le résultat d'un choix, parfois pas du tout innocent, en tout cas dépendant à un premier niveau, plus profond, du caractère personnel de l'auteur, et, à un deuxième, des conditions momentanées dans lesquelles se trouve le voyageur. On ne peut pas arriver à des conclusions viables si on ne tient pas compte de cet aspect essentiel.

Les informations concernant les villes ne sont pas très nombreuses et, en général, sont assez superficielles. En effet, on ne doit pas s'attendre à rencontrer la description de la ville, mais d'une ville, avec les différences par rapport à l'image commune qui se trouve dans le bagage culturel du lecteur présumé.

Comme on pouvait s'y attendre, les deux capitales, Bucarest et Iassy ont attiré dans une bien plus grande mesure l'attention des voyageurs et, par

[7] Le journal anonyme de l'ambassade de Jerzy Krasinski, (1636), *Călători străini despre Ţările Române*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 10 volumes, 1968-2001, vol. V: 112 ; (on va citer *Călători străini*).

[8] Le journal anonyme de l'ambassade de Toma Alexandrovici (1766), *Călători străini*, vol. IX: 501.

[9] Peut-être la plus parlante a été la relation d'une ambassade polonaise, celui du duc Christophe de Zbaraz, en 1622, assez proche après la dure défaite polonaise de Tutora, en 1620, apres lequel un nouveau prince, philo-turc, arive sur le trône moldave. Le poète polonais Samuel Twardowski, qui a fait partie de l'ambassade, décrit le palais du prince dans des couleurs très sombres : « l'ambassadeur se dirige vers la Cour, le palais d'autrefois du prince Movila, [le protégé polonais chassé après Tutora], aujourd'hui une véritable ruine en extérieur. Dans la salle [de réception] les murs sont couverts de laides draperies, et dans les couloirs sont des trabants d`aspect épouvantable. […] les musiciens du prince chantent un nouvelle mélodie et on entend des sons discordants ». *Călători străini*, vol. IV: 501.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

conséquent, elles concentrent un grand nombre de descriptions et, surtout pratiquement toutes les descriptions les plus détaillées; pour les autres localités, villes ou villages, nous bénéficions d'une information plus sommaire et réduite.

Un autre problème se pose concernant les informations qu'on peut trouver dans les récits de voyages, celui de leur redondance. Dans plusieurs domaines, les voyageurs étrangers font plus ou moins les mêmes remarques. D'une part, cela a pour conséquence un fort appauvrissement de l'information utilisable. Mais, d'autre part, cela permet de voir avec beaucoup plus de clarté les points communs, de dégager une "image type" que les voyageurs étrangers se font des villes roumaines. Cette redondance et la création d'une type sont explicables si l'on tient compte du fait que cette image est le résultat des réalités peu changeantes des Pays Roumains et de l'image de la ville qui est, pour un grand nombre des voyageurs, venant de l'Occident, approximativement la même.

Dans les récits des voyageurs étrangers, en décrivant les villes roumaines, la comparaison avec le village revient fréquemment sous leur plume et constitue un véritable leitmotiv présent chez presques tous les voyageurs occidentaux. Cette comparaison est presque toujours accompagnée d'un nombre de traits qui définissent la ville roumaine et justifient la comparaison, et qui sont l'expression de tant de critères qui constituent ensemble l'image de l'urbanité occidentale.

***

Nous avons pensé premièrement à suivre chaque voyageur et à voir comment s'articule son image de la ville roumaine et quelle est sa conception de la ruralité mais, en avançant dans la recherche, deux inconvenients se sont révélés. Le premier est que les informations sont d'habitude trop restreintes, à de rares exception près, pour nous permettre de dessiner un portrait satisfaisant de l'opinion de chaque voyageur sur la ruralité. Par contre, ces informations nous permettent de distinguer plus clairement les groupes provenant du même milieu culturel et géographique. Le deuxième, le plus important, est que le but de notre recherche est la ville et non pas les voyageurs. Par conséquent, nous avons choisi de suivre chaque critère séparément, espérant de mieux à mettre en relief la problématique à proprement parler urbaine.

Le critère du mur d'enceinte

Le premier critère que nous prenons en discussion – parce qu'on le rencontre le plus souvent parmi les critères mentionnés dans les récits des voyageurs étrangers – est celui du mur d'enceinte. Dans l'image de l'urbanité en Europe occidentale, la muraille est un attribut fondamental de la ville, et on peut comprendre la surprise de ces occidentaux qui se sont trouvés en face de localités assez étendues mais sans aucune enceinte, sans qu'aucune cloison ne marque la séparation entre la ville et le monde extérieur.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Les mots du voyageur von Weismantel, qui décrit Iassy autour de 1711, sont plus qu'éloquents: *"et n'importe qui peut entrer par tous les coins et lieux, quand et par où il veut, parce qu`on n`a pas tiré autour [de la ville] des murs et des fossés, comme dans toute autre ville "*[10], et ce n'est pas une situation particulière. Le même von Weismantel en parlant d'un autre ville importante de Moldavie, Botoşani, dit: "la ville, *comme toutes les autres*[11], est ouverte comme un village". C'est une caractéristique générale des villes moldaves, et même si notre témoin n'est pas d'une grande confiance[12], ses affirmations sont confirmées par un trop grand nombre de voyageurs pour être contestées[13]. D'autres aussi remarquent le manque des portes[14]. La situation est la même en Valachie[15].

Un assez petit nombre de voyageurs avance des explications pour cet état de choses, qui devient plus bizarre encore si l'on sait que, pour le XVIII[e] siècle, une année sur trois a connu la guerre ou l'occupation militaire; et le XVII[e] siècle n'a pas été lui aussi très tranquille. Le moine russe Hyppolite Vichenski[16], qui passe par les Pays Roumains en 1707-1708, affirme très clairement que le motif pour lequel Iassy n'est pas fortifié est l'interdiction des turcs[17]. Probablement moins informé sur les causes de cet état, mais avec l'avantage de son expérience militaire, Charles de Joppecourt[18], en parlant des villes ouvertes de Moldavie, observe que "celui qui est maître de la plaine est maître du pays", en touchant les raisons même de l'interdiction d'ériger des fortifications dans les deux

[10] Erasmus Heinrich Schneider, devenu von Weismantel après son anoblissement, Journal de campagne pour les années 1710-1714, dans *Călători străini*, vol. IV :350 ; vol. VIII: 343.
[11] C'est nous qui soulignons.
[12] *Călători străini*, vol. VIII :310-315 ; probablement la plus grande et la plus évidente de ses exagérations concerne les brebis : "quand elles [les brebis] s'engraissent, elles ne peuvent pas porter leur queue, mais on la porte sur deux petites roues, comme sur un petit chariot" [*Călători străini*, vol. VIII: 351], il faut ajouter que les années 1710-1712, quand il a été en Moldavie, ont été des années de guerre et de famine, d'autre part, il etait en 1710 un jeune homme d'environ 20 ans, à sa première expérience du genre, et cela peut lui conférer des circonstances atténuantes. En plus, son récit est beaucoup plus riche en détails que d'autres, il faut seulement l'utiliser avec grand soin et beaucoup de précautions.
[13] *Călători străini*, vol. IV: 383 ; vol. V: 75 ; p. 116 ; p. 232 ; p. 239 ; p. 281; etc.
[14] *Călători străini*, vol. VIII: 298 ; p. 357 ; etc.
[15] *Călători străini*, vol. IV:375 ; vol. V: 120 ; p. 216 ; vol. VI: . Voir aussi George Potra, *Bucureştii văzuţi de călători străini (secolele XVII-XIX),* Bucureşti, Editura Academiei Române, 1992, passim.
[16] Moine russe de haute rang, envoyé par l'archevêché de Cernigov, Iona Maximovici, en mission à Constantinople et Jérusalem, *Călători străini*, vol. VIII : 244.
[17] "et autour de lui [Jassy] n'a aucune muraille ou fortification, mais est exactement comme un village; il est interdit de bâtir des fortifications, les turcs empêchent acela", *Călători străini*, vol. VIII : 245.
[18] Charles de Joppecourt, gentilhomme francais, militaire de métier, qui vient en Moldavie avec les troupes polonaises vers 1608-1610 ; il a publié ses récits en 1620 sous le titre *Histoire sommaire des choses plus mémorables advenues aux derniers troubles de Moldavie*; *Călători străini*, vol. IV: 378-381.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Principautés. En effet, sans fortification, la disproportion des forces entre l'Empire Ottoman et les Pays Roumains assurait au premier le contrôle militaire sur les derniers.

Les seules villes roumaines fortifiées sont celles de la frontière, occupée directement par les turcs, et transformée en de fortes bases militaires utilisées pour le contrôle de ces régions frontalières. Sur ces villes, évidemment, les voyageurs étrangers ne font pas de comparaisons avec le village, au moins de ce point de vue.

La fonction de défense des villes roumaines, (essentiellement contre des pillages ou contre des émeutes plutôt que contre de véritables armées) est assurée par les monastères, qui sont fortifiés. En général, cet aspect n'est pas mentionné par les voyageurs étrangers, le cas d'Evlia Celebi[19] étant plutôt singulier: *"La ville est grande, mais n`à pas de forteresse. En revanche, on trouve quatorze grands monastères, chacun étant comme une forte cité […] avec portes de fer"* [20]. Certains voyageurs ont remarqué aussi que le palais du prince essaie de compenser par une palissade le manque de fortifications qui caractérise les capitales des deux Principautés[21].

Il faut remarquer qu'après le milieu du XVIII[e] siècle, les voyageurs mentionnent bien moins rarement le manque de murs, et la dernière mention que je puis trouver est celle de Jean-Louis Carra[22] en 1777.

Aussi, il faut noter que, en général, les voyageurs venus de l'Empire Ottoman ne sont pas frappés par le manque de murs. L'énorme étendue et le pouvoir de l'Empire fait que beaucoup de villes de l'intérieur ne sont pas fortifiées, Istanbul même se contente de vieux murs byzantins, sans valeur militaire. L'exception d'Evlia Celebi est explicable par sa carière militaire de jeunesse d'une part (et même quand il vient en Valachie, il accompagne les armées ottomanes), et d'autre part, il n'ajoute pas au manque de fortifications la comparaison avec le village[23], et on peut dire qu'on n'a pas à faire à une véritable exception.

---

[19] Érudit turc (1611-1684), grand voyageur, il a laissé une oeuvre importante, *Seyahatname – Livre de voyage* – qui contient de nombreuses pages sur les Pays Roumains, visités à plusieurs reprises entre 1651 et 1664; *Călători străini*, vol. VI :311-325.

[20] *Călători străini*, vol. VI:715.

[21] *Călători străini*, vol. V:75.

[22] Jean-Louis Carra (1743 – 1793), Français venu en Moldavie, où il a été précepteur des enfants du prince Grigore Ghica. Il quitte le pays avant 1777, date qu'il fait imprimer sur la couverture de son livre publié à Iassy [!], plus probablement à Constantinople. Ensuite, il a eu une ascension assez rapide pendant la Révolution française, finie comme tant d'autres en ces temps, à la guillotine. Son livre sur les Principautés : *Histoire de la Moldavie et de la Valachie avec une dissertation sur l'etat actuel de ces deux Provinces*, exprime son mécontennent envers cette période qu'il a passe en Moldavie.

[23] *Călători străini*, vol. VI:715.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

En abordant la question du point de vue du rapport urbanité – ruralité, le manque de fortifications, et surtout de leur rôle de définir la limite de l'espace urbain, a été dans l'époque un facteur important dans la formation d'une image rurale pour les principales localités roumaines. Mais l'on doit compter cela parmi les faux signes de la ruralité, le mur étant indispensable pour une forme particulière de ville, cristalisée dans une aire définie géografiquement comme temporale. Le fait que la plupart de ces voyageurs proviennent de cet espace culturel explique la préponderance de cette image.

Le critère de la distribution spatiale des maisons

Un autre critère qu'on puisse identifier dans les récits des voyageurs étrangers est lié plus directement à l'urbanisme. La trame des rues, la dispositon spatiale des bâtiments, le raport entre l'espace édifié et l'espace libre qui existe non seulement au niveau de la localité, mais aussi au niveau du chaque ensemble immobilier, toutes ces critères sont très différents, dans les Pays Roumains, du type de structure urbaine qui existe dans le monde occidental, et les voyageurs n'ont pas tardé de s'émerveiller devant l'aspect insolite de ces villes.

La ville roumaine n'est pas serrée dans le véritable corset qui constituent les murs des villes occidentales, et, par conséquent, elle n'est pas obligée de se dresser à la verticale, ajoutant les niveaux les uns après les autres, ni de bâtir chaque morceau de terre existant intra–muros. Le développement à l'horizontale, plus facile et moins onéreux a été préféré. En plus, chaque maison a conservé autour d'elle des espaces non bâtis, cours et jardins, qui donnent une image plus proche de celle des cités-jardins en vogue autour de 1900 dans les plans des architectes que de celle de la ville occidentale du XVII^{e} et XVIII^{e} siècles.

C'est l'image dont se souvient Anton Maria del Chiaro[24], en décrivant Bucarest dans *Istoria delle moderne rivolutioni della Valachia*, plusieurs années après qu'il avait quitté la Principauté:

La ville de Bucarest est d'une forme presque ronde, sa circomférence est sûrement assez grande; mais le nombre des habitants ne répond pas à la grande taille de la ville, parce que les maisons sont éparses et distancées les unes des

[24] Anton Maria del Chiaro (1699 – p. 1727), homme de lettres italien, engagé en 1710 à Venise par un répresentant du prince de Valachie Constantin Brâncoveanu, pour enseigner les langues latine et italienne à ses fils. Del Chiaro reste à Bucarest, au même poste, aussi au temps du prince suivant, Nicolae Mavrocordat (1714 – 1716), mais, après le commencement de la guerre austro-turque de 1716 – 1718 qui touche aussi la Valachie et met fin au règne de Nicolae Mavrocordat, il s'en retourne à Venise, où il publie, en août 1718, *Istoria delle moderne rivolutioni della Valachia, con la descrizione del paese, natura, costumi, riti e religione degli abitanti*, considérée comme une des plus importantes sources pour l'histoire de la Valachie au commencement du XVIII^{e} siècle. Voir aussi Iorga 1981:311 – 320.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

autres, possédant chacune sa cour avec cuisine et son étable, et séparément, son jardin avec différents arbres, ce qui donne (à la ville) une apparence jolie et charmante[25].

L'aspect de la ville n'a pas beaucoup changé au cours de ces deux siècles. Dans les années 1776 – 1778, le professeur italien Leonardo Panzini[26] notait: *"(Bucarest) est structurée de telle manière que personne ne puisse s'en faire une idée. À l'exception d'un quartier où sont rassemblés tous les marchands et qui est bâti à la manière allemande, tout le reste a l'aspect d'un village: les maisons sont répandues ici et là, chacune ayant son jardin "*[27]. Il faut mentionner que la référence à ce quartier, construit à la manière allemande, est neuve, on ne la rencontre pas avant; le marchand allemand Jenne en remarquant lui aussi que *"les maisons, (. . .) s'observent difficilement de la rue, étant entourée de jardins et de cours"*[28], non seulement ne mentionne pas ce quartier, mais au contraire, souligne l'absence d'un quartier résidentiel pour l'aristocratie: *"les maisons des nobles sont dispersées ici et là"*[29]. Pour Iassy on a les mêmes observations. Là aussi le quartier des marchands est le seul à être considéré comme urbain, et on donne de nouveau la parole à von Weismantel:

les maisons sont bâties sur quelques colines et disséminées aussi sur des lieux plains, sans rues, sans aucun ordre, et si l'on n'avait pas autant d'églises et de monastères, qui, en tout, dépassent le nombre de cinquante, Iassy ressemblerait à un grand village plutôt qu'à une ville, à cause de son manque d'ordre, (...). Au milieu de la ville se trouvent deux ou trois rues veritables, ou habitent les marchands, mais il n'y en a pas d'autres, et seulement dans ces lieux tu reconnait qu'il s'agit d'une ville[30].

On ne peut pas exprimer plus clairement l'idée que les villes roumaines sont de grands villages.

En ce qui concerne les mentions du quartier marchand et de sa différence avec le reste de la ville, les documents roumains de l'époque ne font que le confirmer, et leur données soulignent le schéma mental sur lequel est fondé le jugement sur le reste de la ville. Ces documents nous parlent d'un quartier fort concentré, ou les boutiques sont serrées, sans espace libre sauf de courtes syncopes nécesaires à rebâtir telle ou telle construction. Cette structure est

[25] Anton Maria del Chiaro, *Istoria delle moderne rivolutioni della Valachia, con la descrzione del paese, natura, costumi, riti e religione degli abitanti*, édition critique de Nicolae Iorga, Bucureşti, 1914: 25.
[26] Leonardo Panzini, entre 1776 et 1778 professeur italien des enfants du prince de Valachie, Alexandru Ipsilanti.
[27] Simionescu, Cernovodeanu 1976:63.
[28] Simionescu, Cernovodeanu 1976:67.
[29] Idem: 67.
[30] *Călători străini*, vol. VII:357.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

imposée par les nécessités du commerce, le désir d'être plus proche du coeur du marché. Que cela ne soit pas une structure d'habitation, contrairement aux affirmations des voyageurs étrangers, est prouvé par le fait que le nombre des boutiques ayant aussi des chambres pour l'habitation du marchand est assez réduit, une bonne partie de ceux-ci possédant, dans les autres quartiers, une maison avec cour et jardin, comme tout le monde[31].

On voit très clairement que cette structure dense de l'espace bâti, avec les murs des immeubles formant un front de rue – dans le centre commercial des villes roumaines comme dans les villes occidentales – est considérée comme urbaine. On ne peut pas s'empêcher d'observer la similitude des situations avec le premier critère mis en discussion, celui des murs de défense: la ville roumaine est differente de l'urbanisme specifique de l'occident du XVII^{e} - XVIII^{e} siècle, à un tel point qu'elle n'est pas reconue comme telle par les voyageurs étrangers. Une fois de plus on a affaire à un clivage entre deux espaces culturels différents, qui n'arrivent pas à se comprendre, indépendamment de la réaction négative (von Weismantel) ou positive (del Chiaro), et non pas à un véritable caractère rural de la ville. Qu'une localité "verte ", où les maisons sont entourées de jardins et arbres, n'en soit pas moins une ville, les réalisations architecturales du XX^{e} siècle l'ont démontré bien mieux que ne je saurais le faire.

L'aspect des bâtiments, les techniques et les matériaux de construction

On a choisi de traiter ces deux problèmes ensemble, non seulement parce que le deuxième conditionne dans une bonne mesure le premier, mais aussi parce que, pour les voyageurs étrangers eux-mêmes, les deux choses sont fortement mêlées.

Dans les Pays Roumains, après la retraite romaine, les invasions barbares ont détruit assez vite la vie urbaine de l'ancienne province dace. Les dernières villes ont survecu jusqu'autour de l'année 600 dans le sud, près de l'Empire Byzantin. Dans ces conditions, la tradition urbanistique et architecturale de l'antiquité gréco-romaine a été perdue. Quand, dans les XIV^{e} et XV^{e} siècles, des petites localités ont commencé à se transformer en bourgs, puis en villes, elles ont utilisé les solutions offertes par le monde rural, pour tous les problèmes où le village avait des solutions adaptées et surtout "clé en main". Il ne faut pas sous-estimer l'importance de cet aspect, toute innovation demande un effort et implique une incertitude en ce qui concerne les résultats, et pour cela, dans les Pays Roumains comme ailleurs, la plus grande majorité des gens a toujours préféré les solutions toutes faites et vérifiées, qui demandent moins d'efforts pour être mises en pratique et offrent une certitude de réussite plus grande.

[31] Voir aussi Eugenia Greceanu, *Rapport entre la production artistique et le développement urbain dans les provinces historiques de la Roumanie aux XVI^{e} - XVIII^{e} siècles. Art civil, art religieux* dans "Historia Urbana", III, 1 – 2/1995: 58 – 59.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Le matériau de prédilection utilisé pour la construction dans le villages des Principautés a été jusqu'au XIX[e] siècle le bois, qui se trouvait abondamment et était moins cher que la pierre et les briques. Il faut tenir compte du fait que le transport joue un rôle très grand dans le prix final de ces marchandises lourdes et volumineuses, et on n'a pas, comme à Paris[32] ou d'autres villes occidentales, de carrières de pierre suffisamment proches.

Les premières qui ont fait appel à une autre expérience architecturale ont été les constructions religieuses (XIV[e] siècle), et puis l'architecture des cours princières ou nobiliaires. La multiplication des maisons de nobles dans la ville, en commençant avec le XVII[e] siècle[33], a eu une importance assez grande dans la modification des pratiques. Au XVIII[e] siècle, un nombre de plus en plus important de maisons et de boutiques commencent à être construites en brique, et même en pierre, materiel assez cher dans la plupart des villes roumaines, mais la majorités des bâtiments sont encore en bois.

Le développement à l'horizontale des villes roumaines implique aussi comme conséquence que les bâtiments ont rarement plus qu'un niveau. On est sur tous les plans assez loin des maisons de pierre, hautes de trois ou quatres niveaux des villes occidentales, surtout là où la tradition antique, méditerannéene s'est imposée, et nos voyageurs ont en été frapés.

Une des descriptions plus claires et détaillées est celle de Niccolo Barsi[34], en parlant de Iassy:

Les maisons de la ville, (...) sont toutes de terre, mais la plus grande partie d'entre elles est faite des poutres assemblées les unes avec les autres. Sur elles on met de l'argile mélangée à de la balle, de la bouse de cheval et de l'eau. Une fois le mélange sec, on prend de la chaux et on blanchit les maisons comment elles ont été faites non pas du terre mais de brique, et ainsi, qui ne s'y connaît pas prend assez facilement pour de la pierre ce qui n'est que de l'argile. Ces maisons ils (les moldaves) les décorent avec des vérandas et des balcons éxtérieurs, pour pouvoir rester au frais en été, et on les couvre généralement avec du chaume. Seulement les maisons des nobles et du prince sont couvertes avec des lattes. (...) Seuls les églises et le palais du prince sont bâtis en dur [35].

[32] Paris, extrait sa pierre de son sous-sol même, Rouleau Bernard: *Villages et faubourgs de l'ancien Paris. Histoire d'un espace urbain*. Paris, Seuil, 1985:19.
[33] Anca Brătuleanu, *Curți domneşti şi boiereşti în România. Valahia veacurilor al XVII-lea şi al XVIII-lea; Romanian Princely and Nobiliary Courts. The 17th and 18th century Walachia*; edition bilingue, roumaine-englaise, Bucureşti, Simetria, 1997:10.
[34] Niccolo Barsi, moine italien de Lucca, passe deux fois par la Moldavie dans l'intervale 1632 – 1639, très probablement en 1634 pour la premier fois, depuis quand datent ses descriptions.
[35] *Călători străini*, vol. V:75.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Ce style de construction provoque les réactions les plus diverses. L'ambassadeur transylvan Toma Borsos[36] est fortement mécontent: "*(Târgovişte) est une ville ouverte, trés grande; elle a beaucoup de maisons, mais ce sont des maisons de forme roumaine (sic), mauvaise, comme elles ont été en Transylvanie, dans les bons temps, les porcheries, mais dans elles habitent beaucoup de riches marchands*"[37]. Il est exclu ici un mécontentement d'autre nature, au contraire, Borsos souligne l'attention avec lequel lui et toute l'ambassade a été reçue par le prince et les nobles, il décrit aussi avec admiration la position géographique de la ville, les vignes d'allentour etc. La référence aux maisons est la seule qui soit négative, il a été choqué par leur aspect. Et ce n'est pas le seul: pour Johan Wendel Bardili[38], Iassy apparaît comme un amas de chaumières de bergers[39], et Petru Bogdan Bakšić[40], sans aller plus loin, fait une observation assez pertinente: *"(les Valaques) ne font pas de grandes dépenses pour la construction de leur maison"*[41].

D'autre part, un bon nombre d'entre eux ont une image assez positive de ces maisons. Si, pour Johan Wendel Bardili, Câmpulung ne diffère pas d'un village[42], le prêtre Daniel Krmann[43], qui passe par la Moldavie dans le même groupe des voyageurs que Bardili, dit sur les maisons du même Câmpulung qu' "elles sont assemblées avec maîtrise, en bois de sapin"[44]; le fait qu'il provient d'une région où le bois est aussi utilisé pour des constructions joue peut-être un rôle dans le regard différent qu'il porte. Philippe le Mason du Pont[45] considère

[36] Toma Borsos (1566 – 1633), notaire, puis juge, membre de la diète de Transsylvanie, ennoblis en 1607. Membre de l'ambassade envoyée par le prince de Transylvanie, Gabriel Báthory, à Constantinople en 1613, et qui passe par Valachie et reste quelques jours a Târgovişte.

[37] *Călători străini*, vol. IV:375.

[38] Johann Wendel Bardili, secrétaire du general Johann August Meyerfeld, de l'armée suedoise, qui après Poltava, s'été retiré à Bender, à la frontirere turco-moldave. Il passe par la Moldavie en 1709, en se retournant en Suède.

[39] "Je regarde la ville de loin, qui d'ici se présente comme une rangée de quelques chaumières des bergers, couvertes avec des planches" *Călători străini*, vol. VIII: 278.

[40] Petru Bogdan Bakšić (~1601 – 1674) catolique bulgar, archeveche de Sofia. Il visite plusieurs fois la Valachie entre les années 1640 – 1653, et on se conserve une série de rapports faits par lui sur ses voyages.

[41] *Călători străini*, vol. V: 217.

[42] "Ne diffère pas en rien d'un village", *Călători străini*, vol. VIII: 281.

[43] Daniel Krmann, (1663 – 1740), slovaque, prêtre évangélique, il est élu en 1707 à la tête de l'église évangélique de Hongrie, persecutée par les Habsburgs. Il a été en ambassade auprès du rois Carol XII de Suède, juste avant Poltava, et l'a suivi dans sa retraite pour Bender; d'où Krmann part vers la Hongrie par Moldavie. Il a voyagé à travers la Moldavie avec un groupe plus nombreux qui part pour Suède et dans lequel se trouve aussi Johann Wendel Bardili.

[44] Călători străini, vol. VIII:260.

[45] Philippe le Masson du Pont (avant 1650 – après 1735), français établit en Pologne après 1671, où il fait une carrière militaire assez importante. Il passe par la Moldavie à l'occasion de plusieurs campagnes polonaises.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

les maisons de Iassy "bien faites"[46], et même Bardili a une image meilleure après qu'il les a habitées[47].

Une affirmation très intéressante est celle faite par le voyageur anglais Robert Bagrave[48], arrivant de Constantinople par la Bulgarie et décrivant Galați: *"la ville n'est pas grande mais les maisons sont belles et bonnes, au minimum cela a été notre impression, après les lieux sauvages d'où nous venons depuis peu"*[49]. Les voyageurs étrangers sont très rarement conscients de l'importance des repères utilisés pour faire des comparaisons[50].

En ce qui concerne le matériau de construction, même si un bon nombre de voyageurs le considère comme un signe de ruralité, on ne peut pas être d'accord avec eux. Les Pays Roumains font partie de l'Europe des bois[51] qui est plus ou moins équivalenté à l'Europe centrale et à l'Europe du nord. Dans ces régions, le bois a été utilisé dans une mesure variable, des villes faites totalement en bois, jusqu'à des villes allemandes où le bois, la pierre et la brique se disputent la suprématie. Par conséquent, on ne peut pas considérer que l'utilisation du bois, même prépondérante, est specifique seulement pour les villages, et par conséquent on ne le considère pas comme une marque de ruralité.

On est dans une autre situation quand on se réfère à l'aspect proprement dit des maisons. L'éclat, la splendeur ont leur rôle dans la hiérarchie du monde des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, et de ces points de vue, les maisons des Principautés offrent une image assez proche de celle d'un village. Même les affirmations positives sont faites avec beaucoup de retenue. On a ici, dans la modestie, la pauvreté de la plupart des maisons des villes roumaines un incontestable signe de ruralité. En effet, quand une ville déchoit, l'état des ses maisons en est le premier signe.

Il faut ajouter deux explications pour cet état de choses qui, comme on le verra plus loin, est en contradiction avec la richesse des habitants. Premièrement, de la fin du XVII^{e} siècle à la moitié du XIX^{e} siècle, les Pays Roumains sont le théatre d'incessantes guerres entre l'Empire Ottoman, l'Empire des Habsburg, la Russie et la Pologne, avec toutes les conséquences

---

[46] *Călători străini*, vol. VII:298.

[47] "à l'intérieur, il (Jassy) est beaucoup mieux que vu de l'extérieur, parce que qu'on peut voir aussi de belles maisons, qui depassent de loin celles de turcs", *Călători străini*, vol. VIII:279.

[48] Robert Bagrave, (1628 – entre 1659 et 1670), le dernier fis du doyen du Canterbury, en 1646 il arrête ses études à Oxford et s'engage auprès d'un un riche marchand, James Modyford, et le suit cinq années, à Constantinoples. Il passe par la Moldavie à l'automne de 1652, en compagnie de son maître, sur la route du retour vers Londres.

[49] *Călători străini*, vol. VII:298.

[50] Aussi Petru Bogdan Bakšić dit sur Jassy: "il n'y a rien a voir, sauf les églises, parce qu'ici il n'y a pas de palais comme en Italie", *Călători străini*, vol. V:234.

[51] Le fait n'a pas totalement échapé à l'époque, le rapprochement que fait Pierre Chevalier est assez éloquent "Toutes les maisons de ce Pays (Moldavie) sont de bois, de mesme qu'en Moscovie et en Pologne" Pierre Chevalier, *Histoire de guerre des cossaques contre la Pologne*, Paris Librairie A. Frank, 1859.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

qui en découlent[52]. Il faut ajouter la mentalité des roumains en ce qui concerne leur maison, sans doute fort influencée par ce climat d'insécurité. La maison est considérée comme une valeur à haut risque, pas très sûre. Dans un acte de vente du commencement du XIX^e^ siècle, on exprime cette opinion très forte: "nous avons pensé dans tous les sens et nous considérons que, les maisons étant des biens (soumis) aux périls, Dieux nous garde d'un danger de feu, et en ces cas il fera un dégât plus grand au tous. Pour ça pour une meilleure assurance et bénéfice de tous, on a decidée avec tous les freres (de vendre) "[53].

De grands investissements dans l'immobilier, à cette époque, ne se justifient que pour les grands personnages de l'État, qui ont besoin des prestige du demeures imposantes, et, même pour eux, les contraintes susnommées sont aussi valables. Carra l'a observé justement:

Ce qu'il y a de singulier chez ces despotes de Moldavie et de Valachie, c'est que toutes leurs richesses, argent, bijoux, hardes et ameublement sont toujours dans des malles ou coffres de voyages, comme s'ils devoaient partir à chaque instant; et dans le fait, il n'ont pas tort, car ils ont sans cesse à craindre d'être déposés par force ou enlevés ou assassinés; et par cette précaution leur famille peut au moins sauver leurs effets les plus précieux[54].

Le critère de l'église

L'église est le monument représentatif pour les communautés villageoises ou urbaines du Moyen Âge ou de l'époque moderne dans les Principautés. Le voyageur étranger ne s'arrête pas sur ce sujet, sauf pour faire des observations très générales, comme la multitude des églises de telle ville[55]. Un seul groupe fait exception: le clergé, qui accorde un attention particulière et prévisible aux églises. Ce groupe est composé spécialement de moines catholiques, envoyés en mission en Moldavie et Valachie surtout au cours du XVII^e^ siècle. On dispose encore d'un nombre assez grand de rapports rédigés pour l'information de l'administration pontificale sur l'état des choses et surtout des catholiques de ces régions, et ces rapports contiennent de véritables inventaires, qui nous permettent de nous faire une idée sur la situation des églises catholiques, mais aussi orthodoxes – qui sont présentées assez souvent – au XVII^e^ siècle[56].

[52] Les destructions des villes n'ont pas échappées aux voyageurs étrangers, *Călători străini*, vol. VII:207, 295, 303, 350, 375, 384, 388-389, 414, 431-432 etc.
[53] George Potra, *Documente privitoare la istoria oraşului Bucureşti (1594 – 1821),* Bucureşti, Editura Academiei, 1961:725.
[54] Jean-Louis Carra, *Histoire de la Moldavie et de la Valachie avec une dissertation sur l'état actuel de ces deux Provinces*, Iassy, 1777:205 – 206.
[55] *Călători străini*, vol. VII:357.
[56] Peut-être la plus vaste et detaillée description est celle laissée par Petru Bogdan Bakšic, *Călători străini*, vol. V:198 – 270.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

La première observation qui s'impose est la grande différence entre les diverses églises, de petits lieux de culte, en bois, couverts avec du chaume, jusqu'au grandes églises en pierre, avec des peintures murales etc. Mais la pierre n'est pas le privilège de la ville, tout comme on ne rencontre pas le bois et le chaume seulement au village[57]. Aussi on ne peut pas faire de séparation entre les églises ortodoxes et celles catholiques du point de vue des matériaux de construction ou de l'ampleur de l'édifice, la seule différence que les rapports de ces moines relèvent étant la décadence de la plupart des églises catholiques[58], conséquence du passage à l'orthodoxie de nombreux catholiques restés longtemps sans prêtre de leur rite[59].

En effet, l'importance d'une église est liée au pouvoir économique de ses fondateurs, qui peuvent être une communauté (village ou paroisse urbaine) ou un noble. Une communauté urbaine n'est pas nécessairement plus riche qu'un village, parce que la construction d'une église de paroisse n'est supportée que par les habitants du quartier respectif, qui peut être petit et pauvre. D'autre part, l'implication d'un noble dans la construction d'une église de village, (ce qui arrive souvent), modifie le rapport à son avantage. Bien sûr, dans les villes, on a des communautés riches de marchands, et là aussi les nobles peuvent intervenir, avec leurs importantes ressources financières. On doit ajouter, et pas seulement pour les deux capitales, des églises fondées par le prince, et qui ont toute la splendeur imposée par le rôle de représentativité qu'elles jouent et par le haut rang de leur fondateur.

En tenant compte de ces données, on comprend que les rapports des moines reflètent l'indistinction entre ville et village qui est caractéristique pour l'aspect étudié. Étant donné que le caractère de l'église est conditionné par des causes qui n'ont pas – dans un grand nombre de cas - à voir avec l'urbanité ou la ruralité de ce milieu, nous considérons que, du point de vue des récits des voyages, ce critère n'est pas utilisable.

Les palais princiers

Le palais du prince est non seulement la plus importante construction de la ville, mais aussi son point central, autour duquel s'organise la ville[60]. Il doit être, en principe, le modèle par excellence, imité par les résidences nobiliaires. Un point plus important encore pour notre sujet, le palais du prince est la construction de référence de la ville, qui influence fortement par son aspect

[57] *Călători străini*, vol. V:435 – 438; vol. VII:104 – 107; 137 – 143; etc.
[58] *Călători străini*, vol. VII:336 – 340, vol. IX:299 – 300, 302 – 303, 449.
[59] *Călători străini*, vol. VII:79, 99, vol. IX, 294 – 295.
[60] Pour une opinion partielement différente voir: Dana Harboiu, *Bucureşti, un oraş între Orient şi Occident / Bucarest, un ville entre Orient et Occident*, Bucureşti, 1997, edition bilingue roumaine – française.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

l'image que les voyageurs étrangers se font non seulement de l'institution monarchique mais aussi de la ville.

En Valachie et en Moldavie, à côté de la résidence principale, située dans la capitale, les princes ont toujours eu des résidences secondaires, (situées surtout sur leurs domaines à la campagne), et qui ne sont mentionnées que très rarement par les voyageurs étrangers.

En ce qui concerne la résidence principale, d'où s'exerce l'autorité du prince, les voyageurs étrangers ont laissé des témoignages fort différents, allant de la très noire description du polonais Samuel Twardowski[61] ou l'affirmation très tranchante de Petru Bogdan Bakšić: *"Les princes n'ont pas de palais, on dit que le sultan interdit toute construction à leur cour"*[62], aux riches appartements vus par Iacob Sobieski[63], fils aîné du roi de Pologne: *"les deux salles d'en bas sont très belles avec les murs et le plafond incrustés de porcelaine. En haut (sont) deux chambres avec de grandes fenêtres faites pour avoir un bellevue dans toutes les directions. Les murs et le plafond peints très artistement avec de petites fleurs, executées avec finesse sur un fond d'or chinois"*[64]. Et ces paroles ne viennent pas de la part de quelque pauvre voyageur, mais de quelqu'un qui vivait dans la somptueuse cour de Pologne. Parfois, même cette image contradictoire est concentrée dans un seul récit: *"on a été surpris de voir dans une construction tellement vieille plusieurs appartements d'une grande beauté"*[65], dit Philippe Le Mason Du Pont, en 1686.

L'instabilité politique, importante aussi au XVII[e] siècle, mais qui devient très forte au XVIII[e], est l'explication principale pour cet état de choses, et elle n'échappe pas aux voyageurs étrangers: *"Le palais du prince est délabré à cause de l'ancienneté et de fréquents changements de princes"*[66] remarque Paul Strassburg[67] en 1632. Les princes essaient de maintenir leur résidence à un niveau acceptable[68], mais les guerres et leurs courts règnes rendaient leur mission parfois impossible:

---

[61] Voir supra note 52.
[62] *Călători străini*, vol. V:206.
[63] Iacob Sobieski, (1667 – 1737) premier fils du Jean Sobieski, roi de Pologne (1674 – 1696), accompagne son père dans la campagne de 1686, en jouant aussi le rôle de chroniquaire de la campagne.
[64] *Călători străini*, vol. VII:425.
[65] *Călători străini*, vol. VII:298.
[66] Il s'agit du palais du prince de Valachie Leon Tomşa (1629 – 1632), *Călători străini*, vol. V:64.
[67] Paul Strassburg, (1595 – 1694) allemand de Nuremberg, participe à la revolte de Bohême, mais, après la bataille du Mont Blanc, il s'enfuit en Angleterre, puis en Suède, au service duquel il est resté jusqu'à sa mort. Il est utilisé dans différentes missions diplomatiques, le présent fragment étant de son récit décrivant l'ambassade à Constantinople en 1632.
[68] Le palais vu a Târgovişte par le voyageur suédois Class Brorsson Ralamb n'a des vitres aux fenêtres et des murs couverts au damas que dans la salle d'audience, dans le reste les murs sont nus et les fenêtres fermées avec du papier. Il est évident que le prince (Constantin Şerban 1654 –

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Le palais où réside aujourd'hui le prince est un vieux château qui a servi d'écurie et d'infirmerie aux Russes pendant la guerre. Ce Prince a fait seulement reblanchir les murs et coller du papier blanc aux fenêtres brisées. Les appartements en sont vastes et il n'y a aucun meuble que dans la chambre à coucher de son Altesse[69].

Les princes, une fois plus solidement installés sur leur trone – ce qui n'arrive pas toujours – essaient de redonner splendeur à leur palais, comme le souligne l'auteur anonyme de la description officielle de l'ambassade polonaise conduite par Jerzy Krasinski: *"Le château était avant assez pauvre*[70]*, mais le prince actuel*[71]*, pour avoir un logement commode, l'a restauré très bien"*[72]; en 1641, le même prince faisait construire un nouvelle résidence[73].

Une description assez rare est due à Edmund Chishull[74], qui a été logé, avec toute la suite du lord Paget, dans le palais privé du prince de Valachie, Constantin Brâncoveanu: *"La maison est considérée belle et choisie, bâtie en pierre, (...) étant arrangée à l'interiéur d'après la mode chretiénne*[75]*, peut être considérée comme magnifique en comparaison avec les bâtiments des Turcs "*.

Il faut observer que, dans les récits des voyageurs étrangers, le palais, même s'il se présente dans les pires conditions ou s'il est décrit avec toute la mauvaise volonté, n'est jamais associé à la ruralité. Au contraire, par sa simple présence, le palais contribue à faire employer aux voyageurs étrangers le terme de ville lorsqu'il parlent d'une localité qui, quelques lignes avant, n'était qu'un village. Et c'est la présence du palais comme centre de pouvoir, son aspect architectural n'étant pas considéré, dans les meilleures cas, que comme passable.

Le mode de pavement des rues

Un autre aspect qui a étonné les voyageurs étrangers et qui a été utilisé par les historiens pour démontrer le caractère pas totalement urbain des villes roumaines est la manière de paver les rues. Comme pour les maisons, le

---

1658) n'a pas d'argent pour refaire tout le palais et il a choisi cette solution, de décorer au minimum un salle pour les besoins du protocole princier; *Călători străini*, vol. V:610.

[69] Jean-Louis Carra, *Histoire de la Moldavie et de la Valachie avec une dissertation sur l'état actuel de ces deux Provinces*, Jassy, 1777:205 – 206.

[70] Voir l'ambassade du duc Cristofor de Zabraz, en 1622, où le palais est presque une « Cour des Miracles », supra note 9.

[71] Vasile Lupu.

[72] *Călători străini*, vol. V:116.

[73] D'après Petru Bogdan Bakšic, *Călători străini*, vol. V:232.

[74] Edmund Chishull (1670 – 1733), clerc de la suite de lord Paget, ambassadeur d'Angleterre à Constantinople entre 1693 – 1701. Il passe par les Pays Roumains en avril – mai 1702, accompagnant lord Paget sur sa route de retour vers sa patrie.

[75] C'est -à-dire différente de la mode turque, orientale.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

matériau utilisé est uniquement le bois, les mêmes contraintes – de rareté et surtout de prix – jouant pleinement contre l'utilisation de la pierre.

Les rues principales sont couvertes avec une sorte de pavage de poutres, rangées de manière transversale et soutenues par d'autres poutres disposées en longueur d'un côte et de l'autre de la rue. Ce pavage ressemble à un pont mis à même la terre, ce qui a fait que les rues pavées de cette manière ont été nommées "ponts"[76]. Au XVIII[e] siècle, les "ponts" étaient assez nombreux a Bucarest, où déjà toutes les rues autour de la cour et dans le centre marchand – situé à côté – sont recouvertes de poutres.

Le pavage en pierre fait son apparition seulement dans les années vingt du XIX[e] siècle, quand non seulement le mode de vie occidental fait de rapides progrès dans les deux Principautés, mais aussi, à la suite de la croissance démographique et de l'extension des terres agricoles, le bois commence à devenir plus cher. Mais le vieux "pont" de poutres a subsisté encore quelque dizaines d'années, les poutres des artères principales, remplacées par la pierre, étant utilisées pour des rues plus petites. Évidemment, tout au long du XVII[e] et du XVIII[e] siècle, on rencontre des rues qui ne sont pas du tout pavées.

Plusieurs voyageurs étrangers ont laissé dans leurs témoignages leurs impressions sur ce système de pavage[77]. Petru Bogdan Bakšić dit sur Bucarest: *"Cette ville a toutes les places et les rues couvertes avec une sorte de ponts en bois, parce que, étant (située) dans la plaine, en temps de pluie il y a beaucoup de boue, et alors les chevaux et les chariots et les hommes marchent dans les places et les rues sur des ponts comme ceux-ci"*[78]. Bien sûr, toutes les rues ne sont pas pavées de cette manière, mais une partie, pas très grande en 1640, dont aucune place. L'explication de causes de ce système est intéressante. Il est très probable que Bakšić, qui a beaucoup voyagé dans les deux Principautés, a eu lui-même de mauvaises expériences, mais son explication vaut pour la nécessité de couvrir les rues en général, (et le pavage en pierre est bien plus efficace que celui en bois) et non pas pour les causes qui ont conduit à ce choix.

Une autre perspective se trouve dans les notes de voyage du prêtre anglais Edmund Chishull, qui passe par Bucarest en 1702: *"Les rues ressemblent à un pont ininterrompu, couvert d'un côté à l'autre avec des poutres massives, longues de dix yards et larges du même nombre de pouces, et ce travail, tant il paraît couteux a été porté plus loin parmis toutes les maisons des villes, sur une longueur de quelques milles, en le comptant ensemble"*[79]. Il est évident que, peu familiarisé avec l'état des choses d'ici, il juge avec les mesures d'Angleterre, un

[76] La plus importante rue de Bucarest aux XVIII[e] et XIX[e] siècles a gardé le nom de "Podu Mogoşoaiei" - Le pont du Mogoşoaia – jusqu'au 1878, un demi siècle apres la disparition du pavage qui a été à l'origine de ce nom.
[77] *Călători străini*, vol. V:596; vol. VII, 372.
[78] *Călători străini*, vol. V:216.
[79] *Călători străini*, vol. VIII:199.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

des pays où sûrement le bois était beaucoup plus cher. Il a été fortement impressionné par cette "énorme dépense", toutes les mesures données ayant comme but de souligner la quantité de bois, et par conséquent le prix de cet aménagement. On voit très clairement comment les choses ont été retournées par comparaison avec la realité.

Les autres rues laissent des souvenirs beaucoup plus mauvais: *"Les rues, que la boue rend méconnaissables en hiver, sont tellement pleines de poussière en été, qu'on ne peut rien voir"*[80], note La Croix[81] dans ses mémoires, et il n'est pas le seul.

On doit faire ici la même observation qu'au sous-chapitre précédent, à savoir que le système de pavage, qui est presque toujours présent dans les récits des voyageurs, n'est jamais associé avec la ruralité (sans être nommé explicitement comme un trait d'urbanisme, parce que les choses considerées comme urbaines et présentes dans les villes ne sont pas nommées comme telles, il n'ont rien de surprenant, d'intéressant, elles sont sousentendues). On ne peut pas être d'accord avec l'idée, présente dans l'historiographie roumaine, que ce système de pavage est plus rural que l'autre. En effet, la nécessité du pavage des rues est, à cette époque, implicitement urbaine, un village n'ayant pas une telle circulation pour imposer cette mesure.

Le critère de l'évêché

Ce critère est specifique pour les voyageurs faisant partie du clergé catholique ou venus d'Italie. Il faut remarquer qu'on ne le rancontre pas chez les voyageurs français ou polonais, même si eux aussi sont presque toujours catholiques. En Italie plus qu'ailleurs, la superposition entre la ville et l'évêché est totale. On ne peut pas concevoir une ville sans évêché, ce qui veut dire sans un chef spirituel. Or, il est bien connu que l'église orthodoxe est autrement structurée: l'évêché n'est pas le sommet de l'hiérarchie ecclésiastique d'une ville, mais d'une region entière, indépendamment du nombre de villes qui se trouvent sous son autorité.

Par conséquent, des villes assez importantes aux yeux même des voyageurs étrangers se voient refuser ce titre parce qu'elles n'ont pas d'evêché. Le cas le plus frappant est dans le récit de Franco Sivori, qui, en parlant de Bucarest, siège du prince, il dit : *"on ne peut pas le nomme ville [città] parce qu'il n'a pas d'évêché"*[82]. Mais le raisonnement functionne aussi en sens inverse, Petru Bogdan Bakšić, en parlant de la petite ville de Huşi, dit: *"plutôt bourg que ville,*

[80] *Călători străini*, vol. VII:260.
[81] La Croix, secrétaire de l'ambassadeur français à Constantinople, marquis de Nointel. Son activité connue date de 1670 à 1695. Auteur des plusieurs ouvrages sur l'Empire Ottoman, dont la majorité est restée en manuscrite. Il est passé deux fois par les Principautés, en 1675 et 1676, (date de sa description), chaque fois avec des missions diplomatiques.
[82] *Călători străini*, vol. V:8.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

mais je le nomme ville parce qu'ici c'est la résidence d'un évêché schismatique"[83], et il fait la même observation pour Bacău[84].

On voit ici très clairement comment aux realités roumaines, fort différentes de ce point de vue de celle de l'Italie, on applique un critère valable dans un autre espace culturel, et par consequent la perception des choses est fortement influencée par ceci.

Le critère économique

L'image architecturale et urbanistique d'une ville, ses monuments, ne sont pas les seuls à compter quand on doit lui accorder un statut. L'activité économique est aussi un des principaux critères invoqués tant par l'historiographie que par les voyageurs étrangers.

En général, les villes roumaines apparaissent comme pleines de marchands et de boutiques, avec une vie commerciale très animée. En 1656, Evlia Celebi donne pour Iassy 2060 boutiques[85], chiffre evidement exageré, comme, d'ailleurs toutes les indications numériques de ce voyageurs.

Plusieurs voyageurs mentionnent de nombreux marchands étrangers, prouvant ainsi le commerce international, une autre caractéristique urbaine : *"Toutes les rues et marchés étaient pleines de riches marchandises, mises en vente par les marchands italiens, grecs, roumains, turcs et serbs"*[86], dit Paul de Strassbourg en parlant de Bucarest, où il passe en 1632. De même, Franco Sivori, en parlant des marchés de Târgovişte, un demi-siècle avant, dit qu': *"on trouve n'importe quelle marchandise, même ceux qui venait de pays très lointains"*[87]. Il faut ajoutér que, au XVIII[e] siècle, les mentions regardant la richesse du commerce et des marchands roumains sont plus rares, ce qui peut-être est un signe de la décadence du commerce dans ces Principautés, mais étant donné le nombre assez réduit de mentions pour les deux siécles, on ne saurait pas etre sûr.

L'aspect dont les voyageurs parlent influence leur recit. La ville a un autre image et on lui attribue d'autres qualificatifs, selon qu'on parle des marchés et de marchandises. Peut-être les paroles les plus pertinentes sont celles de Niccolo Barsi, qui passe par Iassy très probablement en 1634. Lorsqu'il mentionne pour la première fois Iassy, il ajoute "ville très grande et marchande", alors que quelques lignes plus loin seulement, en parlant des demeures de la ville, il dit "les maisons de la ville, très peu nombreuses, sont toutes faites en terre"[88]. On voit comme l'aspect décrit influence même les choses apparemment concrètes,

[83] *Călători străini*, vol. V:228-229.
[84] *Călători străini*, vol. V:245.
[85] *Călători străini*, vol. V:483.
[86] *Călători străini*, vol. V:64.
[87] *Călători străini*, vol. III:12.
[88] *Călători străini*, vol. V:74.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

comme le nombre des maisons d'une ville (et Barsi n'est pas un exception de ce point de vue).

Sur l'aspect économique, on a une belle unanimité: en effet, personne n'a contesté, sous cet aspect, l'urbanité des villes roumaines, aujourd'hui comme par le passé.

Le critère de l'ancienneté

L'ancienneté d'une localité, son origine antique si c'est le cas, sont, comme on l'a deja vu, des facteurs importants qui peuvent parfois à eux seuls conduire à l'attribution d'un statut urbain à la localité en question. Les commencements des villes roumaines sont, encore aujourd'hui, mal connus et objet de polémiques entre les historiens. Bien sûr, à l'époque, beaucoup de légendes ont circulé sur leur formation, et les voyageurs étrangers les ont parfois adoptées, quand ils n'ont pas créé à partir de rien des origines impressionantes. En effet, les plus anciennes villes roumaines ne datent que du XVI[e] siècle.

Evlia Celebi, en parlant de Iassy, reprend à son compte la légende locale, en la rendant beaucoup plus ancienne qu'elle ne l'était. Il fait du légendaire fondateur homonyme de Jassy un vénerable moine qui aurait été, d'après Celebi, contemporain avec Jesus et Mahomet [!], et la ville se serait constituée autour du monastère fondé sur son tombeau[89]. La version de Celebi est singulière, de toute évidence une interprétation propre de la légende courante. Il faut remarquer la forte antiquisation de l'origine de la capitale moldave, qui manque par exemple dans la variante, beaucoup plus conforme à la tradition locale, donnée par Bandini en 1644[90].

Le fils de l'ambassadeur polonais Jan Carol Mniszec, qui passe avec son père vers Constantinople en 1755, considère que Galați est mentionné par Ptolémée et Strabon[91], et Niccolo Barsi, en 1634, dit que Roman a été fondée par les romains, d'où son nom[92].

On a aussi des explications pour la fondation ou le nom des certaines villes qui ne font pas référence à une antiquité lointaine. Petru Bogdan Bakšić, en parlant de Huşi, attribue l'origine de son nom à l'hérésie hussite, le culte des fondateurs supposés de la ville (qui est d'ailleurs bien plus ancienne)[93].

Johann Wendel Bardilli après avoir hésité à identifier Bender (Tighina) avec l'antique Tyras[94], nous offre une explication fantaisiste du nom de cette ville, qu'il prétend lui avoir été racontée par un habitant:

[89] *Călători străini*, vol. VI:473-474.
[90] *Călători străini*, vol. V:327.
[91] *Călători străini*, vol. IX:372.
[92] *Călători străini*, vol. V:75.
[93] *Călători străini*, vol. V:229.
[94] En fait Cetatea Albă, plus en aval sur Nistre.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

cette localité n'a pas été une ville fermée, mais après que les Polonais et surtout les cosaques ont pillé sauvagement la ville et toute la région, le sultan des Turcs, retournant par cette localité de sa guerre victorieuse contre le Polonais, a ordonné que la ville soit fortifiée et lui a donné des droits de ville et à la fin il a dit : Bender, ce qui veut dire tu doit être ville[95].

On a affaire ici aux element fondamentaux du schéma de la constitution d'une ville d'après l'image occidentale du phénomène: l'octroi des privilèges de la part du souverain, la construction des murs, qui marque la fin de la période sombre d'avant.

Jean-Louis Carra ne trouve pas Iassy *"fort ancienne, et rien n'atteste l'antiquité ni la fondation de cette ville"*[96]. Tout en étant en contradiction avec les autres voyageurs sur les conditions concrètes, il ne met pas en doute la valeur de l'origine antique.

À l'exception de Carra, tous les autres voyageurs donnent pour les villes roumaines des origines anciennes et nobles, souvent exagérées non seulement en comparaison avec la réalité, mais aussi avec les mythes locaux. Pourtant, il faut remarquer que les mentions d'une origine mythique sont très rares. On peut avoir deux explications: soit c'est une conséquence de la méconnaisance des légendes locales, soit ils ne considèrent pas que les localités visitées sont dignes des généalogies illustres. Nous soutenons la deuxième opinion, parce qu'on a vu que, d'habitude, les légendes locales sont connues (et on ne peut pas invoquer leur méconnaisance pour des personnages comme Del Chiaro ou Jean-Louis Carra, qui ont vécu plusieurs années dans les Principautés), et, en plus, pour un assez grand nombre de voyageurs, leur imagination n'est pas arrêtée par de telles considérations[97].

Le critère de la dimension

La dimension d'une localité a toujours été un critère important de ville ou de village, ce qui a changé dans le temps est la taille réquise et sourtout la définition de la dimension.

La dimension d'une ville telle qu'on la concevait en Occident aux XVII[e] et XVIII[e] siècles est difficilement applicable en Valachie et en Moldavie, où on ne rencontre pas une limite claire des murs qui délimitent l'étendue de la ville. Dans ces conditions, soit l'on a affaire à de très vagues appréciations, comme "grande"[98] ou "petite"[99] ville, "étendue", parfois avec l'ajout d'un "très", soit

[95] *Călători străini*, vol. V:266.
[96] Jean-Louis Carra, *Histoire de la Moldavie et de la Valachie avec une dissertation sur l'état actuel de ces deux Provinces*, Jassy [?], 1777:12.
[97] Par exemple Evlia Celebi ou von Weismantel.
[98] *Călători străini*, vol. V: 74.
[99] *Călători străini*, vol. IX: 487.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

l'on a des données qui se veulent plus précises, comme le nombre de maisons ou la circomférence de la ville. Seulement après la moitié du XVIII[e] siècle on commence à avoir le chiffre de la population.

Mais ces données sont très peu sûres. Constantin Dapontes[100] et Charles – Claudes de Peyssonnel[101] sont passés par les Principautés en même temps, 1757 – 1758[102]. Tous les deux ont une impression assez favorable sur les deux capitales, mais en ce qui concerne la chiffre de leurs habitans, les différences sont assez grandes.

Dapontes parle de 15 000 maisons (75 – 90 000) d'habitants pour Bucarest et de 5 000 maisons (25 – 30 000) pour Iassy, alors que Peyssonnel parle de 120 000 pour Bucarest et de 50 000 habitants pour Iassy. Mais, on a des différences plus grandes encore. En 1764, cinq ans plus tard, Frederick Calvert[103] estimé que Jassy a "jusqu'à 2000 maisons" (12 000 habitants), quatre fois moins que le chiffre donné par Peyssonnel. En ces conditions, il convient d'utiliser avec une très grande prudence les données numériques des voyageurs étrangers.

Il faut aussi remarquer que les voyageurs ne mettent pas en relation directe le nombre des habitants avec le statut urbain. Peut-être le meilleur exemple est celui offert par Boscovich[104], en ce sens qu'il s'agit d'un exemple tardif (1762)

---

[100] Constantin Dapontes (1714 – 1784), grec de l'archipel, entré sous la protection de Mihail Racoviță, prince de Valachie, a fait ses études a Constantinople, puis a Bucarest. Il a été secrétaire du prince Constantin Mavrocordat, et s'est marié avec une roumaine en 1749. Après la mort de sa femme et de son enfant en 1751, il a été ordonné moine et finalement il s'est établi au monastère Xieropotam du Mont Athos. Il est revenu dans les Principautés en 1757 – 1760, pour rassembler des dons pour son monastère. Personnage érudit, il a laissé plusieurs ouvrages sur les Pays Roumains.

[101] Charles-Claudes de Peyssonel (1727 – 1790), fils du consul français à Smyrne**,** a fait ses études à l'école française de l'ambassade de France à Constantinople, pour l'instruction des futurs interprètes de langues orientales. Consul dans plusieurs villes de l'Empire Ottoman (Smyrne, Crimée) entre 1754 et 1786. Il a beaucoup voyagé dans tout l'Empire, a partir de 1750. Il passe par les Principautés à la fin de 1758, et reste à Bucharest jusqu'en fevrier 1759. Devenu depuis 1763 membre correspondant de l'Académie des Inscriptions de Paris, il a été consideré comme la plus haute autorité en matière de réalités orientales. Sa plus importante oeuvre, écrite entre 1750 et 1762, mais publiée seulement en 1787 à Paris, est *Traité sur le commerce de la Mer Noire.*

[102] Constantin Dapontes n'est pas pour la premiere fois en Valachie, voir supra note 150.

[103] Frederick Calvert, lord Baltimore, fait une « grand tour » en Orient, et en 1764 revient vers l'Angleterre en passant par la Moldavie. Il a décrit son voyage dans un petit volume: *A Tour in the East in the years 1763 and 1764, with remarks on the city of Constantinople and the turks. Also select pieces of oriental wit, poetry and wisdom*, London, 1767.

[104] Ruggiero Giuseppe Boscovich (1711 – 1787), savant de renom du XVIII[e] siècle, d'origine serbo-italienne, né à Raguse (Dubrovnik). à quatorze ans il commence ses études au College des Jésuites à Rome, où il deviendra professeur de mathématiques et philosophie (1740). Professeur à l'Université de Pavie et puis à l'Ecole Palatine de Milan, où il fait les plans pour un observateur astronomique. Après une retraite à Venice et la suppresion de l'ordre des Jésuites (1773), il a été, pour presque dix années, directeur de l'optique de la marine de guerre française. Malade, il revient en Italie en 1783. Il a laissé une œuvre impressionante, plus des 71 titres sur les mathématiques, l'astronomie, la physique, et aussi des récits de voyage, la description des ruines

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

et qui vient d'un savant. Pour lui, Cernăuți, estimé à deux cent maisons, est bien une ville, petite, mais il ne met pas en question son urbanité. Botoşani, vu deux jours avant, qui, pour l'auteur est deux fois plus grand que Cernăuți, est *"une sorte de ville avec 400 maisons et 5 églises. Là on trouve un grand nombre de boutiques"*[105]. Dans la deuxième moitié du XVIII[e] siècle le critère de la population n'est pas encore déterminant, ni même dans les cercles scientifiques de l'époque.

En guise de conclusion, pour les voyageurs qui passent par les Principautés, la population de la ville n'est pas un critère important. En matière de dimension, ce qui compte le plus est l'image de la ville, son étendue plus ou moins grande[106]. En plus, ce critère est subordonné à d'autres, comme celui de l'évêché.

CONCLUSIONS

Les récits des voyagers étrangers doivent être analysés sur deux plans : les informations concrètes qu'ils apportent et qui nous permettent de discerner les réalités de l'époque, et l'image qu'ils se faisaient de ces mêmes réalités, qui obéit à d'autres critères.

Au niveau des informations, si l'on les soumet à des critères actuels de définition de l'urbanité et de la ruralité, on peut conclure tranquillement que les localités en question sont des villes, car on a assez peu de données concrètes indiquant le contraire. Aussi, au moins pour les XVII[e] et XVIII[e] siècles, il ressort une différence structurale entre les villes roumaines et celles de l'Europe Occidentale. Des ressemblances doivent être recherchées aussi dans d'autres espaces géographiques (et je ne pense pas seulement aux Balkans, mais aussi au Nord de l'Europe – la Russie et la Scandinavie – avec l'observation que ressemblance n'implique pas nécessairement influence). Mais, il ne faut pas

---

de Troia etc. Il a eu aussi une importante activité pratique, comme la réalisation de la carte trigonometrique de l'État du Pape, des plans pour la consolidation de la coupole de Saint Pierre de Rome, le projet pour l'assanissement des marécages pontines prés de Rome, etc. Son activité lui a apporté un solide renomé dans la comunauté scientifique de l'époque. Il est passé par la Moldavie en 1762, en compagnie de l'ambassadeur anglais à Constantinople, J. Porter, qui retournait en Angleterre. Boscovich a tenu un journal, publié ensuite (premièrement sans l'autorisation et la connaissance de l'auteur!) sous le titre de *Journal d'un voyage de Constantinople en Pologne fait à la suite de son excellence Mr. Jaq. Porter, ambassadeur d'Angleterre, par le R.P. Joseph Boscovich de la Comp. De Jésus en MDCCLXII à Lausanne chez Franc. Grasset et Comp. MDCCLXXII.*

[105] *Călători străini*, vol. IX:85 et 87.

[106] Voir supra, les sous-chapitres avec le critère du mur et le critère de la distribution spatiale des maisons.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

chercher à tout prix un modèle, un calque, qui aurait servi à la construction de la ville roumaine et dont l'existence n'est démontrée par aucune information.

En ce qui concerne l'image que les voyageurs se font des villes roumaines, elle est fort diverse et souvent contradictoire. Elle reflète les différences d'ordre culturel existantes entre les villes roumaines et occidentales (d'où provient la grande partie des voyageurs). Mais il faut observer que seulement certains aspects conduisent à une image rurale, tandis que d'autres ne soulèvent pas ce problème.

Il est très intéressant de constater qu'un mécanisme de pensée semblable se trouve chez les voyageurs étrangers et, deux siècles plus tard, chez les historiens roumains. Les uns et les autres ont mis en évidence les traits qu'ils considéraient éloignés de la "normalité". Les voyageurs prêtent attention aux aspects différents par rapport à leurs conceptions sur la ville (la ruralité), les historiens aux appréciations des voyageurs sur la ruralité, les seules à avoir été remarquées assez longtemps pour créer une image plus durable de la ville roumaine dans l'historiographie.

RÉFÉRENCES:

Brătuleanu, Anca 1997. *Curți domnești și boierești în România. Valahia veacurilor al XVII-lea și al XVIII-lea; Romanian Princely and Nobiliary Courts. The 17th and 18th century Walachia*, edition bilingue, roumaine-englaise, Bucureşti, Simetria.

Carra, Jean-Louis 1777. *Histoire de la Moldavie et de la Valachie avec une dissertation sur l'état actuel de ces deux Provinces*, Jassy.

Călători străini despre Țările Române (Voyageurs étrangers – sur les Pays Roumains), Bucureşti, Editura Academiei Române, 10 volumes, 1968-2001.

Chevalier, Pierre 1859. *Histoire de guerre des cossaques contre la Pologne*, Paris, Librairie A. Frank, 1859.

del Chiaro, Anton Maria 1914 (ed), *Istoria delle moderne rivolutioni della Valachia, con la descrizione del paese, natura, costumi, riti e religione degli abitanti*, édition critique de Nicolae Iorga, Bucureşti.

Greceanu, Eugenia 1995. *Rapport entre la production artistique et le développement urbain dans les provinces historiques de la Roumanie aux XVIe - XVIIIe siècles. Art civil, art religieux*, "Historia Urbana", III, 12.

Harboiu, Dana 1997. *Bucureşti, un oraş între Orient şi Occident / Bucarest, une ville entre l'Orient et l'Occident*, edition bilingue roumaine – française, Bucureşti.

Iorga, Nicolae 1981. *Istoria românilor prin călătorii (Histoire des Roumains à travers les voyages)*, Bucureşti, Editura Eminescu.

Potra, George 1961. *Documente privitoare la istoria oraşului Bucureşti (1594 – 1821) (Documents sur l'histoire de Bucarest),* Bucureşti, Editura Academiei.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

— 1992. *Bucureştii văzuți de călători străini (secolele XVII-XIX)* (Bucarest perçu par les voyageurs étrangers – XVIIe-XVIIIe siècles), Bucureşti, Editura Academiei Române

Rouleau, Bernard 1985. *Villages et faubourgs de l'ancien Paris. Histoire d'un espace urbain*. Paris, Seuil.

Simionescu Paul, **Cernovodeanu**, Paul 1976. *Cetatea de scaun a Bucureştilor (Le siège de Bucarest)*, Bucureşti, Albatros.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Un être ambigu: le pauvre dans les documents historiques roumains

LIGIA LIVADĂ-CADESCHI

La persistance de la pauvreté (et implicitement de la responsabilité que celle-ci accuse) dans un monde du progrès et du bien-être apparemment généralisés et les valences spirituelles et eschatologiques qui existent virtuellement dans le statut du pauvre peuvent expliquer, entre certaines limites, l'attirance éprouvée par les intellectuels pour les pauvres, dès le début du XX^{e} siècle. Les débats sur la pauvreté ont suscité des nombreuses approches historiques et sociologiques du phénomène envisagé. On pourrait aussi, peut-être, expliquer l'intérêt pour l'histoire de la pauvreté par le fait que celle-ci permet d'analyser les sociétés du passé non pas exclusivement en termes de classe et de classification sociale, mais aussi en termes d'insertion ou d'intégration sociale ou, au contraire, d'exclusion.

Jusqu'à présent, l'historiographie roumaine ne s'est pas beaucoup intéressée au thème de la pauvreté, tandis que, pour l'historiographie européenne celui-ci a cessé depuis bien longtemps d'être une nouveauté. Les hopitaux pour les pauvres malades ont attiré plus d'attention (voir la bibliographie), mais la perspective d'étude serait l'histoire de la médecine plutôt que l'histoire de la pauvreté ou même de l'assistance aux pauvres. Parmi ceux qui s'en sont ocuppés on peut citer Nicolae Iorga, Nicolae Vătămanu, Paul Cernovodeanu, Valeriu Bologa, Gheorghe Brătescu.

L'absence des préoccupations historiques pour les pauvres et la pauvreté dans l'espace roumain nous a poussé vers l'étude de ceux-ci en Valachie et en Moldavie au début des Temps Modernes (voir la bibliographie). Dans cet étude, nous allons aborder ce problème dans un cadre plus général, en étudiant tout d'abord l'apparition du thème de la pauvreté dans l'historiographie européenne des dernières décennies, sa persistance et les motifs de cette persistance, puis les sources de l'histoire roumaine concernant les pauvres et la terminologie sociale de la pauvrété.

Sans prétendre épuiser le sujet, nous allons esquisser les principales manières dont l'historiographie européenne a entamé les études sur la pauvreté. Parmi les historiens, les uns ont abordé la pauvreté en termes d'insertion, d'intégration ou d'exclusion sociale, donc en tant que catégorie de la marginalité, d'autres en termes de représentation du monde et de la société inspirée succesivement par la religion chrétienne, par la pensée des Lumières,

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

par la "bourgeoisie conquérante" du XIX[e] siècle et par les politiques sociales du XX[e]. Les premiers ont proposé une perspective sociologique de la pauvreté, tandis que les derniers font plutôt de l'histoire sociale, institutionnelle et des mentalités.

Le concept de marginalité, qui est au centre des approches sociologiques de la pauvréte, est une image-concept, une image métaphorique qui suppose que la société est un corps cohérent et consistant, un univers social où les rôles sont distribués d'une façon précise en fonction de la division du travail et de l'idéologie dominante. Ceux qui n'exercent pas les rôles déterminés par leur statut social, leur situation matérielle et professionnelle, ceux qui ne se soumettent pas aux valeurs dominantes de la société, se trouvent placés "en marge" ou "en dehors" de la société. Être "en marge" ou "en dehors" ne signifie décidément pas la même chose. La notion de marginalité rend compte de la complexité des situations sociales, du fait qu'aucune exclusion sociale ne rompt complètement les liens d'un individu, d'une famille ou d'un groupe avec la vie sociale; entre certaines limites, l'exclus ou le marginal reste en rapport d'interdépendance avec la société (Geremek 1977-1984, VIII:750 ssq).

L'usage du terme dans les sciences sociales est lié au travail de l'école sociologique de Chicago, illustrée par W.I. Thomas, E.W. Burgess et R.E. Park. Ils ont utilisé l'expression d'homme marginal (dans les années 1920-1931), en mettant l'accent sur les aspects subjectifs de la marginalité (la double appartenance culturelle des émigrants, par exemple), en laissant de côté ses dimensions sociologiques et historiques.

Quant à l'étude de la marginalité dans une perspective historique, c'est Stefan Czarnowski qui peut être considéré comme l'un des précurseurs les plus importants. À son avis, les marginaux sont des individus déclassés, sans statut social déterminé du point de vue de la production matérielle et intellectuelle, considérés comme inutiles tant par eux-mêmes que par les autres (Geremek 1977:36). Les catégories les plus représentatives de marginaux sont les vagabonds, les employés occasionnels (les journaliers), les criminels professionnels, les mendiants, les chômeurs, tous les déclassés quelque soit leur origine sociale.

Dans les années '60, le terme de marginalité est entré dans le langage courant de plusieurs pays occidentaux, et il a été utilisé par des historiens, des ethnologues et des sociologues, sensibles à l'élargissement de l'approche sociale de l'histoire (même si l'étude historique du phénomène de la marginalité aurait précédée l'utilisation du concept: voir par exemple, les études de E.J. Hobsbawm, M. Foucault, R. Mandrou, J. Le Goff).

Chaque société produit des marginaux et essaie de les circonscrire dans des limites quantitatives et qualitatives acceptables, par le jeu cruel et simultané de l'assistance et de la répression (Vincent 1979:12-13).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Le marginal ne peut être défini que par rapport à une société déterminée pour laquelle il a une sorte de valeur exemplaire négative. Dans une société on peut identifier plusieurs types de marginaux, en fonction d'un critère de référence définitoire pour chaque niveau de la vie sociale. Les limites qui séparent ces types ne sont pas rigides, elles peuvent être transgressées, parce que les divers types de marginalité comportent parfois des caractéristiques communes permettant ce genre de passage.

Il est difficile de définir la marginalité sociale et d'établir son extension car les sources historiques, même si elles sont riches, manquent de clarté à ce sujet. La notion de délinquance du droit coutumier et des actes juridiques recouvre, en fait, n'importe quel mode de vie non-conforme aux conventions du groupe social d'origine. Au niveau du discours administratif et judiciaire on considère que les principaux traits de la marginalité sociale sont la rupture des liens sociaux, la vie errante, l'oisiveté et la fainéantise. La littérature met l'accent sur le danger que les marginaux représentent pour l'ordre publique, à cause de leurs escroqueries et de leur criminalité. On juge ainsi la marginalité sous deux angles complémentaires et associés: par rapport à l'ordre social établi (les institutions, les groupes sociaux, les contraintes, les interdictions) et par rapport à la hiérarchie des valeurs dominantes (la structure culturelle de l'ordre social). On peut donc définir et distinguer une marginalité socio-culturelle et une marginalité socio-économique (Geremek 1977:41). Le pauvre, l'infirme, le malade font partie de la première catégorie, tandis que le mendiant et le vagabond font partie de la deuxiéme. Les premiers ont soulevé un problème moral, les seconds un problème politique.

La marginalité touche ainsi les problèmes concernant les pauvres et la pauvreté. Dans le Moyen Age européen, le pauvre n'est pas dès le début un marginal proprement-dit. La vie qu'il menait était humiliante, mais son rôle était bien établi et même nécessaire à l'intérieur de la société. À partir de la moitié du XVI^{e} siècle (où le seuil de tolérance à la misère est passé de 5% des habitants au 20-25% des habitants (seuil de paupérisation déjà!) le pauvre commence à être perçu comme une présence menaçante (Geremek 1985:77).

Tout au long du Moyen Age et jusqu'à l'aube de l'époque moderne, le pauvre a suscité des attitudes ambivalentes: la pitié et la charité, la condamnation et la répression (faites au nom même de la philanthropie). Le christianisme, comme toutes les grandes religions, a valorisé le pauvre en lui conférant une aura de sainteté. Mais l'église chrétienne considérait la pauvreté dans sa dimension morale; la seule pauvreté vraiment sanctifiante était la pauvreté volontaire, bâtie sur le renoncement aux richesses. Le pauvre involontaire a cependant attiré sur lui une lumière favorable par la similitude entre son mode de vie et celui de l'ascète. Pour mieux gérer les aides, on a toujours fait la distinction, parmi les pauvres involontaires, entre les "bons" et les "mauvais" pauvres. Quand ils sont devenus trop nombreux, c'est au nom de

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

l'éthique du travail que la société les a condamnés. Entre les deux attitudes, la bienfaisance et la répression, la césure s'établit au niveau de l'histoire sociale, non pas au niveau de l'histoire des idées. On les rencontre toujours ensemble, mais selon les époques l'une d'entre elles a dominé l'autre sans que l'attitude dominante fasse disparaître complètement l'autre.

Au XIII[e] Congrès International des Sciences Historiques, tenu à Moscou, en 1970, Michel Mollat a esquissé les directions de recherche sur les pauvres au Moyen Age (Mollat 1970:2). Recouvrant des réalités très différentes, la pauvreté ne peut être définie que d'une manière élargie. Selon Michel Mollat, la pauvreté est une situation volontaire ou involontaire, permanente ou temporaire, de faiblesse et d'humiliation, caractérisée par le manque des moyens (variables selon les époques et les sociétés) qui assurent la force et la considération sociale (argent, pouvoir, influence, relations, connaissances scientifiques ou qualification technique), l'honorabilité de la naissance, la vigueur physique ou la capacité intellectuelle, la liberté et la dignité personnelles. La relativité est donc la caractéristique fondamentale de l'état de pauvreté. Et même dans les conditions de cette relativite, il y a un seuil au-delà duquel la pauvreté se transforme en misère. "Le seuil de pauvreté" varie dans le temps et dans l'espace selon la situation personnelle de l'individu et des circonstances générales de la société. Mais les critères économiques ne suffissent pas pour définir la pauvreté. Le statut social spécifique est même plus important que la situation matérielle. En discutant des conditions générales d'existence de la pauvreté, Michel Mollat considère que, au moins jusqu'au début du XII[e] siècle, en Europe occidentale, la pauvreté a été une notion essentiellement religieuse. Elle n'apparaît pas comme un phénomène social, mais comme un statut individuel. La charité chrétienne est toujours fonctionnelle, et le pauvre représente d'abord un moyen de se faire pardonner les péchés et d'accéder au bonheur éternel.

L'attitude négative à l'égard de la misère date depuis la deuxième moitié du XIV[e] siècle. Elle accompagne la naissance de la politique sociale moderne, dont les principes sont la centralisation de l'assistance publique et l'interdiction de la mendicité publique; l'assistance des invalides par la collectivité et l'obligation de travailler pour les pauvres valides.

Bronislaw Geremek a signalé le lien entre la première crise structurale de la féodalité (XIV[e] siècle) et l'accroissement des groupes de marginaux parmi lesquels les pauvres étaient l'élément le plus nombreux. Les différents aspects de la marginalité semblent refléter le processus de mise en place des structures sociales et culturelles nouvelles. Le renforcement de la cohésion d'une société donnée ou de son idéologie dominante se traduit très souvent par une hostilité accrue à l'égard des "excentriques"; la force de répression contre les marginaux traduit bien plus cette hostilité que les dimensions réelles du phénomène de la marginalité. La chasse aux mendiants et surtout aux vagabonds, au début de

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

l'époque moderne, traduisait l'inquiétude sociale de l'époque et les bésoins du marché du travail, mais en même temps exprimait les efforts de l'Etat moderne pour s'assurer l'emprise et le contrôle réel sur tous les aspects de la vie sociale.

La marginalité en tant que phénomène collectif apparaît dans sa dimension réelle au cours des changements de structure. La naissance de la société moderne est accompagnée par la marginalisation, définitive ou passagère, de grandes masses sociales: la marginalité apparaît comme le coût social de la modernisation, comme partie intégrante des processus de l'accumulation primitive de capital. Pour créer le marché de la main d'œuvre et pour "commercialiser" le travail, il fallait que les structures sociales en place changent; la disparition des liens sociaux tradionnels a préparé les individus pour le passage à une nouvelle condition, celle de la société moderne. La marginalisation de grande quantité de gens n'est donc plus uniquement la conséquence des disettes, des guerres et des épidemies, mais aussi des processus provoqués en partie par la modernisation des structures économiques, prêts à favoriser le développement du capitalisme. Tout au long de ces processus les caractéristiques des sociétés traditionnelles ont tendance à se transformer dans leur contraire: l'industrie devient prépondérante au niveau des structures économiques, les liens sociaux tendent à dépasser les limites locales, les interdépendances entre les gens s'établissent à des échelles spatiales et quantitatives de plus en plus grandes, les liens de sang perdent leur ancienne importance, la légitimation de l'ordre social n'est plus soutenue par l'idéologie de l'ordre collectif comme partie composante de l'économie du salut et réfletant l'ordre divin (Geremek 1977-1984, VIII:772).

Si l'historiographie européenne des dernières décennies a pu envisager le problème des pauvres dans deux perspectives, l'une sociologique (liée aux débats sur la marginalité) et l'autre historique, pour les Principautés Roumaines un discours sociologique sur la pauvreté semble extrêmement difficile. Les sources roumaines se prêtent mieux à une approche historique qu'à une interprétation sociologique. Selon les documents que nous avons consultés, les pauvres n'arrivaient jamais d'une manière générale à être considérés comme des marginaux. Évidemment, ils sont parfois conçus comme des êtres dangereux pour la communauté, mais le discours contemporain sur les pauvres, dans la mesure ou il y en a un, insiste sur les vertus rédemptrices de l'aumône et de la pitié. Des mesures de répression à l'égard des seuls pauvres valides n'apparaissent que dans les arrêts princiers interdisant la mendicité en public, tandis que la plupart des documents des institutions d'assistance aux pauvres met l'accent sur la justification religieuse du don.

D'autre part, les documents historiques roumains qui traitent en particulier de la position des pauvres dans la société sont hétéroclites et assez peu nombreux. Ceux-ci couvrent plutôt les XVII^{e} - XIX^{e} siècles. À notre avis, l'étude de la marginalité-pauvreté peut suivre deux directions de recherche: les

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

marginaux proprement-dits et les "marginalisés". Pour ce qui est de la première catégorie, les groupes sociaux généralement considérés comme marginaux (les malades/les infirmes, les orphelins, les vieux, les veuves, les mendiants, les errants) seront pris en considération dans notre recherche à condition qu'il s'agisse toujours des pauvres. Autrement dit, ce n'est pas leur pauvreté, mais d'autres critères, qui en fait des marginaux: ils seront donc étudiés du point de vue de leur indigence, qui aura contribué à fixer leurs rapports spécifiques avec la société du temps. Dans le cas de la deuxième catégorie, les marginalisés, c'est, au contraire, leur appauvrissement qui provoque une certaine dégradation du statut social d'origine. Au niveau de chaque couche sociale relativement bien définie on trouve des individus que leur appauvrissement a poussés vers les marges de leur groupe social. En général, la diminution de leurs ressources n'est pas accompagnée de la perte de leur statut social d'origine, ce qui empêche de les définir comme de "vrais marginalisés". Évidemment, il arrive que les limites conventionnelles qui séparent les catégories sociales soient franchies, mais dans ce cas la durée de cette mobilité sociale peut s'étendre sur plusieurs générations. Alors que l'ascension sociale est généralement plus rapide, le déclassement n'est réellement sensible qu'au bout d'un siècle.

En raison des particularités des archives historiques roumaines, on s'est orienté plutôt vers l'étude de l'assistance aux pauvres et aux appauvris. Celle-ci ne recouvre pas un système complexe de lois et d'intitutions, à l'instar de l'assitance sociale comtemporaine; mais regroupe tous les gestes charitables et philanthropiques, quels que soient les motifs qui les justifient ou les gens qui les accomplissent, à condition qu'ils constituent une aide matérielle aux pauvres. Les établissements pour les pauvres ou les grands dons qui leurs sont offerts renvoient le plus souvent au povoir princier, soit en tant que fondateur, soit en tant qu'autorité suprême qui confirme les fondations, les dons ou les legs des particuliers. D'une manière générale donc, les études sur la pauvreté mettront l'accent sur les attitudes du pouvoir à l'égard des pauvres et des appauvris.

L'étude des pauvres et de la pauvreté dans le monde roumain est conditionnée donc par l'état des sources. Ce ne sont pas seulement les malheurs d'une histoire politique bouleversée qui grèvent d'une lourde hypothèque la quantité et la qualité des documents historiques roumains. Il faut tenir compte du type même de civilisation auquel appartiennent les principautés roumaines. Au XVIII^{e} siècle, le monde roumain est encore un monde "traditionnel" où les mécanismes de transmission de tout type d'information sont ceux de la culture orale. Il n'existe pas d'institution notariale. Le document écrit est le domaine privilégié de la chancellerie princière. Le prince établit, certifie, ratifie dans des situations concrètes qui, pour être bien connues à l'époque, n'ont pas besoin d'être expliquées. Un obstacle souvent rencontré est l'ambiguïté des termes, qu'on ne parvient à définir qu'en les rapportant aux contextes dont ils sont issus et qu'on ne connaît qu'en partie. Cette difficulté demeure même lorsque le

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

nombre de documents augmente. En effet, les XVII[e] et XVIII[e] siècles ne manquent pas d'information écrite. Ce qui manque est la rigueur du vocabulaire. En plus, les archives historiques roumaines sont peu explicites sur les réalités sociales du temps. Le monde roumain semble avoir toujours été plus sensible à l'aspect politique des choses qu'à leur impact social.

Nous allons présenter brièvement les sources que nous avons identifiées jusqu'à présent et qui touchent d'une maniere plus ou moins significative aux pauvres.

Sources inédites:

- Les documents de la chancellerie princière. Dans les archives historiques roumaines, ils sont très nombreux et disparates, surtout, dans les conditions où les registres de la chancellerie princière, à une seule exception, *Le Livre des comptes de Constantin Mavrocordat des années 1735-1743*, apparaissent dans le dernier quart du XVIII[e] siècle. Pour les années 1775-1820, les Archives Nationales de Bucarest conservent 100 registres du prince et du Grand Divan, dont les derniers contiennent aussi des documents des années 1822-1828. Ce type de documents se prête difficilement aux études sur la longue durée surtout parce qu'ils sont très hétérogènes. On retrouve dans les registres de la chancellerie tous les documents signés ou approuvés par le prince régnant, des informations demandées et reçues par le prince à partir desquelles il donne son opinion et prend ses décisions concernant les aspects les plus divers de la vie sociale et politique (*anafora*, et *anafora întărită*, *anafora* confirmée), des ordonnances, surtout administratives (*pitac*), des arrêts et des décisions princières prononcées par celui-ci en tant qu'instance supérieure, des confirmations de toute sorte d'actes privés (ventes, achats, dons, fondations, legs etc).
- Documents concernant les pauvres et les établissements d'assistance aux pauvres. Il s'agit du *Livre des gueux de Roman* (BAR, mss. rom.), en Moldavie, du *Livre des Gueux de la ville de Câmpulung* (*Codexul Mişeilor din Câmpulung*) (AN, *Diplomatice*, ms. 29), du *livre de comptes de l'hôpital Dudeşti* de Bucarest (AN, *Manuscrise,* ms. 438*)*, du *livre de comptes de l'hôpital Colţea* de Bucarest, pour les années 1731-1739 (BAR, mss.rom.129) et des *listes des bénéficiaires de la Cassette des Aumônes*. Les livres des gueux établissent les statuts des corporations des gueux et des mendiants et confirment les exonérations et les dons offerts au bénéfice des pauvres par les princes régnants. Quant aux livres des comptes des hôpitaux ils ne contiennent que les revenus et les dépenses des établissements, sans donner des détails plus précis concernant l'organisation et les bénéficiaires.

Les documents concernant la *Cassette des Aumônes* de Bucarest (*Indicele Cronologic nr. 1. Arhiva Mitropoliei Ţării Româneçti (1365-1890)*/*Index Chronologique no. 1. Les Archives de la Métropolie de la Valachie, 1365-1890*, tomes I-II, Bucarest, 1961) traitent généralement des problèmes financiers de la

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Cassette. Le plus important document de ce type est la liste des "salaires" payés par la Cassette des Aumônes aux appauvris, du 1er juillet 1823 (*Catagrafia de lefile ce se dau de la Cutia Milostenii la obraze scăpătate*, *Mitropolia Bucureştiului* (*La Métropolie de Bucarest*), paquet 397, doc. nr. 1). D'autres listes de subventions se trouvent dans les registres princiers.

B. Sources éditées:
- Documents de la chancellerie princière (publiés dans les recueils de documents historiques).
- Documents des corporations des gueux et des établissements charitables (publiés par A. Găleşescu, Ion şi Emil Vârtosu, Gheorghe Ghibănescu, voir la bibliographie).
- Documents juridiques.
De date tardive (ils apparaissent à partir de la moitié du XVIIe siècle) et obéissant parfois à la lettre à leurs modèles (byzantin ou moderne européen, autrichien par exemple) les codes de lois roumaines ne rendent pas toujours compte des réalités de la société roumaine. Évidemment, ils peuvent être utilisés, à condition de les comparer toujours aux données des documents de chancellerie qui résultent effectivement d'une action juridique concrète, de sorte qu'ils puissent se compléter réciproquement.

- Sources narratives.
a. - Chroniques.
Bien plus sensibles aux aspects politiques des époques décrites, les chroniques fournissent parfois des informations sur les hauts et les bas de la situation économique des principautés roumaines, sur les calamités qui en frappent le territoire, sur certains aspects de la vie quotidienne, surtout pendant les désordres politiques assez fréquents à l'époque envisagée.
b. - Ouvrages littéraires, mémoires, rapports.
L'avantage offert par ce type de source au lecteur intéressé par l'histoire sociale, c'est la quantité importante d'informations sur la société (classes et catégories sociales, mœurs et usages, vie quotidienne ou événements spéciaux), qu'elles fournissent.
- Ouvrages parénéthiques (les miroirs des princes)
Destinés à l'éducation des jeunes princes, voués à gouverner un jour, ces ouvrages traitent de la charité et de la philantropie en tant que vertus intrinsèques de leur statut (la philantropie impériale, princière qui accompagne le bon gouvernement).
- Documents religieux, textes provenant du milieu ecclésiastique.
La pauvreté a été une valeur religieuse et elle est restée comme telle longtemps, surtout dans les principautés roumaines. Le recours au document religieux est justifié de cette perspective, qui est à l'origine de beaucoup

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

d'attitudes communes à l'égard de la pauvreté dans tous les pays de l'Europe chrétienne. Les sermons et les préambules de nombreux documents recommandent souvent, en s'appuyant sur des citations evangeliques, le devoir universel de charité.

À la fin de cette courte présentation des sources, on ne peut pas s'empêcher de remarquer leur caractère extrêmement hétérogène. Le choix d'un tel "corpus " de documents s'impose d'une part à cause des caratéristiques des archives historiques roumaines, celles-ci payant un lourd tribut à l'oralité des communautés paysanes qui constituaient à l'époque la majorité plus qu'absolue de la population des Pays Roumains, mais aussi parce que l'étude de la pauvreté exige une analyse qui engage pratiquement la société tout entière.

Les renseignements retenus après le tri de tous les types de documents doivent être interprétés, si possible, dans une perspective comparative qui mettrait en valeur des analogies possibles entre la situation roumaine et celles du Byzance, de la Russie ou de l'Occident. Ce ne sont pas seulement les racines communes de la pensée chrétienne grecque et orientale et l'héritage politique byzantin qui justifient cette comparaison. Depuis les dernières décennies du XVIII^{e} siècle, les Principautés Roumaines sont de plus en plus ouvertes aux idées européennes. Les phanariotes, "une classe récemment formée" (C. Th. Dimaras), s'étaient orientés petit-à-petit, mais définitivement, vers l'Europe occidentale. Très instruits et cultivés, certains d'entre eux font venir des précepteurs français pour leurs enfants (par exemple le prince Alexandru Ipsilanti, organisateur de la Cassette des Aumônes), et tous étaient couramment impliqués dans la diplomatie européenne. Ils constituent une filière importante par laquelle les idées novatrices se sont répandues dans les Principautés Roumaines. Les premières lois à vocation moderne, publiées après la restauration des princes autochtones (les Règlements Organiques), ont été rédigées sous la surveillance de la Russie. On peut donc supposer que des modèles russes ont contribué à la creation des nouvelles institutions roumaines ou a la réorganisation des anciennes.

Il reste que presque toutes les sources utilisées reflètent des points de vue extérieurs à la réalite sociale envisagée et proposent sur elle des discours qui s'inscrivent eux-même dans une tradition, celle-ci ayant par rapport à cette réalite des écarts importants – le prince et sa chancellerie, les chroniqueurs étrangers ou non, l'Eglise - même s'ils réagissent à des événements concrets (famine, peste, guerre, abus des boyards ou des usuriers), mobilisent dans leurs textes un ensemble de modèles d'interprétation et de formules qui rélèvent du champ de la représentation, une représentation qui comporte aussi celle de leurs propres rôles et responsabilités. Il nous faudra donc tenir compte à chaque fois des écarts que crée cette pratique du discours entre la réalite et la représentation et jouer, autant que possible, sur les différences entre les systèmes de

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

représentation, qui couvrent autant de failles à la frontière des différents discours.

L'étude des réalités sociales nous à imposé une conclusion assez étrange: dans le monde roumain la pauvreté est endémique et presque volontairement assumée. La paresse, le désintérêt, le manque d'initiative sont à imputer non seulement aux classes populaires, mais à l'ensemble de la société. Les établissemnets d'assistance aux pauvres sont essentiellement urbaines et s'adressent aux mendiants invalides, aux étrangers réduits à la charité publique et surtout aux appauvris. À la campagne, la pauvreté est généralisée; de plus, elle semble être recherchée et étalée du moins avec obstination. Elle peut presque fonctionner comme un moyen de protection contre la rapacité des agents fiscaux, des boyards ou des turcs. La réalité sociale que nous cherchons à saisir est donc inséparable de sa représentation.

À l'état des sources s'ajoute l'ambiguïté de la pauvreté, comme réalité, mais aussi comme terminologie sociale. Elle peut concerner des individus ou des groupes plus ou moins nombreux, plus ou moins importants à l'échelle macrosociale.

L'étude des termes sociaux qui désignent les pauvres et définissent, de façon plus ou moins précise, la pauvreté, rélève des difficultés à circonscrire ce domaine de recherche. Nous allons présenter plusieurs manières dont le pauvre a été défini, à partir de types différents de documents.

Dans le langage des documents de chancellerie du XV^{e} et du XVII^{e} siècle apparaissent deux couples de termes traduisibles dans le langage d'aujourd'hui par pauvre, misérable, etc: *sireac* /*siromah* et *mişel* /*calic* (malheureux /gueux). Relativement au premier couple, *sireac* apparaît dans les documents jusqu'en 1470, et *siromah* après cette date. Du point de vue étymologique, Constantin Giurescu considère que le mot *siromah* dérive du mot grec *heiromachos* et que son passage dans la langue des chancelleries roumaines passe par la filière slave; si l'on accepte cette étymologie, *siromah* signifie travailleur manuel, homme qui gagne sa vie par le travail de ses propres bras ou parfois agriculteur (Giurescu 1927:23-42). En roumain ancien, les termes *sir<e>ac* - *siromah* désignaient les habitants des villages, des personnes qui s'occupaient du commerce et étaient impliquées dans les litiges commerciaux de la Valachie ou de la Moldavie avec les villes de Transylvanie ou simplement certains sujets du prince régnant. Lorsqu'ils ne sont pas utilisés comme qualificatifs d'une situation strictement individuelle, ces termes semblent définir la partie non-privilégiée (dans l'acception médiévale du mot) de la population des Pays Roumains. Nous pouvons donc constater que, dans le cas des *siromah* et des *sirac*, on n'a pas toujours affaire à de vrais pauvres.

Ce sont probablement les dénominations de *mişel* (malheureux) ou, plus tard, de *calic* (gueux) qui identifieraient le mieux les pauvres. Au début *mişel* signifiait lépreux; petit à petit, pour ce dernier on a utilisé le terme *gubav*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

(lépreux), pour que *mişel* arrive à être synonyme de *calic* (gueux) (Byck , II, 1950:26). Gheorghe Ghibănescu dérive le mot *calic* du terme slave *kalika*, synonyme, à son tour, de *peregrinus* et *misel* (Ghibănescu 1924:92).

D'autre côté, les termes *sărac* (pauvre) et *mişel* nomment dans les documents roumains certaines catégories d'habitants. Un document valaque, qu'on pourrait dater entre 1402-1418, contient l'énumération suivante: *"soit boyard, soit le serviteur de Mon Altesse, soit* ***cneaz****, soit un autre nommé* ***sărac*** *(pauvre)"* (DRH, série B, I, 1966:62-63). Un document de 1418 donne l'explication suivante : *"et encore parmi les autres menus gens, c'est-à dire* ***siraci*** *(pauvres)"* (DRH, seria B, vol. I, 1966:86-88), pour qu' on reprenne, en 1470, la formule "ni boyard, ni *cneaz*, ni *siromah* " (DRH, série B, I, 1966:231).

Au XVII[e] siècle (1626), le mot *sirac* garde le sens général d'habitant de basse condition; de même *mişel*. Les expressions relatives aux impôts et aux autres obligations (*angheriile*) qui pèsent "sur d'autres de nos pauvres " (*săraci* ou *mişei*) sont fréquentes à l'époque (DRH, série A, XIX, 1969:38; 56-57; 77). Il y a donc une continuité sémantique entre les notions de *sirac* - *siromah* de documents slaves et entre ceux de *sărac – mişel* (pauvre - malheureux) des documents roumains. Elles semblent définir plutôt un statut social qu'un niveau des revenus.

Pour conclure, on pourrait considérer qu'au moins dans certaines limites, *mişel* et *sărac*, représentent la traduction dans la langue roumaine des termes slaves *sirac* - *siromah*. Ces termes se réfèrent aux catégories sociales (de la paysannerie probablement) dont les particularités sont difficiles à définir.

Une confirmation possible de cette hypothèse, en ce qui concerne le XVIII[e] siècle, semble être aussi offerte par le firman d'investissement de Constantin Mavrocordat pour son règne de 1744-1748 en Valachie. Les objectifs de ce règne, tels qu'ils sont prévus par La Porte, apparaissent dans les termes suivants: *"tu t'efforceras de renforcer et de repeupler le pays <...> tu ramèneras tous les habitants, des* ***raias*** *et des étrangers, serfs ou pauvres* ***(săraci)****, éparpillés dans toutes les directions"* (apud Constantiniu 1972:113). On retrouve le même sens du mot pauvre (*sărac*) chez Pseudo-Enake Kogălniceanu. Il l'utilise assez souvent pour désigner le menu peuple, que le prince doit toujours protéger (Pseudo-Enake Kogălniceanu, 1987 (ed.):53-54; 117; 124). Des documents juridiques ont perpétué cette signification du mot pauvre (*sărac*) jusqu'aux premières décennies du XIX[e] siècle. Le grand chrysobule concernant les rapports entre les grands propriétaires de terre et leurs paysans (*Sobornicescul Hrisov*), daté de la fin du XVIII[e] siècle, et reconfirmé plusieurs fois jusqu'au milieu du XIX[e] siècle, considère comme pauvres et menus gens appartenant aux couches basses de la société (*săraci şi stare de jos*), les paysans pauvres propriétaires de terre (Sobornicescul Hrisov 1835 (ed.):9).

Il nous semble suggestif de rappeler le fait que la même évolution sémantique a été connue dans l'Europe Occidentale, au bas Moyen Age, par le

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

terme latin *pauper*. Lorsqu'il ne désignait pas une situation individuelle (étant utilisé comme adjectif) il faisait référence à une certaine partie de la population qui n'était pas privilégiée et qui se définissait en antonymie par rapport aux autres segments de la population généralement privilégiée (par exemple: *pauper - potens*, *pauper - miles*, *pauper - dives*, etc.).

À partir du XVII[e] siècle, *mişel* (*calic*) désigne de plus en plus souvent des gens qui se trouvent en marge de la société urbaine, mendiants, invalides, bénéficiaires de la charité publique. Nicolae Iorga accepte les mêmes significations du terme *calic*, considérant que les gens nommés *calici* qui habitaient autour de certains monastères étaient, en fait, des invalides provenant des guerres menées sous Mihai Viteazul (Iorga 1939:26). Quant au mot *mişel*, les documents de chancellerie du XVIII[e] siècle montrent que celui-ci avait probablement perdu totalement le sens de "lépreux " (en liaison évidente aussi avec la disparition de la maladie comme telle), en arrivant à signifier "infirme pauvre " (réduit à la charité publique). Un code de documents concernant les corporations des croque-morts (*cioclii*) et des misérables (*mişei*) de la ville de Roman, dans la première moitié du XVIIIe siècle, contient un statut de la corporation de ces derniers rédigé dans les termes suivants: *"ils se sont décidés : les misérables* ***(mişei)*** *de la petite ville de Roman, les aveugles, les boiteux, les manchots par Dieu incités et par sa très vertueuse mère..."* (et ainsi de suite) (BAR, mss. rom. 965, f. 31r). Quelques années plus tard, en 1716, la même corporation nommée cette fois-ci *"la corporation des malheureux-gueux* ***(mişeilor-calici)*** *de la petite ville de Roman"* est exempte des corvées et d'autres obligations, pour qu'en 1727 le Prince Grigore Ghica autorise le prévôt des gueux de Roman inscrire dans la corporation des gueux tous les aveugles, les boiteux et les estropiés de là-bas (AN, fonds "Documente Istorice", mss. 65-229; 65-231). Pour la synonymie *mişel* - *calic* (misérable-gueux) et la signification d'infirme pauvre de ces termes plaide aussi le "Codex des malheureux (*mişei*) de Câmpulung", de 1761, qui contient les réproductions des 11 livres princiers de charité octroyés à ceux-ci par les prédécesseurs du prince régnant, Constantin Mavrocordat (AN, fonds "Diplomatice", mss. 29). Le premier de ces livres date de l'époque de Matei Basarab et mentionne les pauvres, les voûtés et les boiteux de Câmpulung. À partir de 1716 les documents ne parlent plus que des malheureux de la ville de Câmpulung, ce qui signifie qu'à la date respective *mişel* signifiait couramment pauvre invalide.

En 1783, un acte d'Alexandru Constantin Mavrocordat, définissait les *calic* (gueux) par l'incapacité de travail, en donnant à ce terme la signification de pauvre invalide:

"les infirmes de cette ville qui s'appellent la corporation des gueux ... ces malheureux ne peuvent pas se nourrir et se vêtir par leur peine comme les autres gens à cause de leurs nombreuses infirmités, parce qu'ils sont estropiés

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

de leurs membres, ou aveugles, ainsi sont ils réduits à subsister seulement par la pitié et par l'appui des autres chrétiens " (Ghibănescu 1924:92-93).

Au début du XIX[e] siècle les termes de *calic – mişel* (gueux-malheureux) sont remplacés par celui de *cerşetor* (mendiant). On en a comme preuve les documents de la corporation des gueux de Iassy, qui subsiste jusqu'en 1844, et qui attestent ce changement. Sur un acte datant de 1807 sur lequel on avait écrit la corporation des "gueux", le dernier mot a été effacé, étant remplacé par celui de "mendiant". La conclusion de Gheorghe Ghibănescu, qui a étudié ces documents, est qu'au début du XIX[e] siècle les mots *calic*, *mişel* (gueux, malheureux) avaient déjà pris leur sens péjoratif: même les autorités évitaient de les utiliser (Ghibănescu 1924:110).

Le document juridique complète l'information offerte par l'acte de chancellerie. Bien qu'en général, par sa nature, il soit plus attentif à la terminologie utilisée, dans les Pays Roumains le texte juridique est, au moins du point de vue qui nous intéresse ici, moins rigoureux qu'on ne l'aurait souhaité. Vers le milieu du XVIIe siècle, "La règle de la loi " (*Îndreptarea Legii*) stipule que *"les pauvres ne témoignent pas; sont considérés pauvres ceux dont la fortune vaut moins de 50 pièces d'or"* (*Îndreptarea legii* 1962 (ed):86). Il s'agit d'une copie sans relation à la société roumaine du *Digeste* de Justinien (XLVIII, 2, 10). Le texte byzantin fait référence aux personnes atteintes par certaines incapacités juridiques. Le seuil de pauvreté de 50 pièces d'or est invraisemblable.

Revenons aux codes de lois du XVII[e] siècle; sans tenir compte du seuil de pauvreté qui diffère d'une société à l'autre et qu'il est difficile, sinon impossible, d'établir pour le monde roumain, dans ceux-ci n'est pas inconnue une certaine catégorie de gens qualifiés comme des pauvres, qui tout en possédant un lot de terre manquent de moyens pour le travailler. Tel autre pouvait labourer cette terre selon les usages établis par la loi. Une disposition semblable et de nouveau identique dans les deux lois se réfère à la vignoble d'un "homme pauvre " et *"au laboureur qui travaillera la terre d'un homme pauvre"* (*Carte românească de învăţătură* 1961 (éd):55, 57 et *Îndreptarea legii* 1962 (ed.): 282, 284).

Un arrêt judiciaire de 1776 rappelle les dispositions des "codes" relatifs aux pauvres emprisonnés à cause de leurs dettes: *"et pour ceux qui sont pauvres <…> mais pauvres sont ceux qui ne possèdent pas des biens meubles ou immeubles, des tziganes ou un commerce quelconque"* (Cronţ, Constantinescu, Popescu *et alii* 1973 (ed.):91).

Toutes ces informations sont parfois lacunaires, parfois disparates et souvent à une distance de plus de cent ans; elles sont seulement des indices de l'existence de la pauvreté dans les Pays Roumains. Les documents judiciaires

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

traitent la pauveté plutôt en tant que situation individuelle, que comme une marque distinctive d'un groupe social.

Le pauvre désigne parfois une catégorie fiscale. Avant d'y faire référence en cette qualité il faut dire qu'en vertu d'une vieille coutume, les infirmes et les veuves pauvres qui vivaient à la campagne étaient exempts d'impôt. Pour revenir au pauvre "fiscal", quelques documents roumains du XVI^{e} siècle établissent, parmi les paysans, les pauvres comme une catégorie fiscale distincte, sans donner quand même des informations précises sur eux. Un document de Valachie dont on ne connaît ni l'année ni le lieu d'émission, fait référence à un certain Drăghici qui, en dressant les listes d'impôt, *"a soumis Dan à trois impôts, mais les autres gens du village il les a placés parmi les pauvres, mais ceux-ci n'étaient pas pauvres, parce qu'ils avaient amassé quelque moisson"* (DIR, série B, III, 1952:135).

Un livre de comptes de la Moldavie de 1591 comptait parmi les paysans imposables un certain nombre de pauvres, comme une catégorie fiscale à part (DIR, série A, IV, 1952:4-6). Conformément au "Dictionnaire des Institutions Féodales des Pays Roumains", les paysans (*de istov*?) du registre mentionné ci-dessus sont les paysans qui payaient l'impôt entièrement, à la différence de ceux qui, ne possédant qu'un ou deux animaux de trait ou ne possédant aucun, étaient soumis à 1/2 ou 1/4 de l'impôt et étaient considérés comme des pauvres; ni les paysans asservis, ni ceux qui manquaient totalement de terres n'étaient exempts d'impôt; ils étaient imposés comme des pauvres à un impôt réduit (Sachelarie, Stoicescu (coord.) 1988:239). Au niveau général, les paysans pauvres représentent 11, 11% du nombre total de paysans recensés (pauvres et *de istov* ensemble) et 8, 53% du nombre total des unités fiscales recensées. Malheureusement le document ne donne pas d'informations sur ce que ces contribuables devaient au trésor public.

Toujours à la fin du XVI^{e} siècle, un document de Mihai Viteazul, datant de 1594, donne l'explication suivante: *"je les fais tous payer avec les pauvres, à savoir avec ceux qui ne possèdent rien"* (DRH, série B, XI, 1975:70-72).

Au delà de l'ambiguïté et du manque de précision des documents évoqués, il reste que le pauvre fiscal n'est pas toujours un pauvre véritable. Le seuil auquel se rapporte l'exemption fiscale a varié selon les régions et les époques. Parmi les historiens, certains ont considéré que le pauvre fiscal n'a pas d'animaux, *"le critère de la fiscalité étant la possession d'animaux"* (Panaitescu, Costăchel, Cazacu 1957:375). Il est très possible qu'il ait raison, surtout si on se rappelle l'existence des paysans "pauvres" des anciennes lois roumaines qui n'avaient pas les moyens (les animaux) de labourer leur lopin de terre.

Il est quand même difficile de fixer le seuil d'exemption fiscale dans les villes. Un recensement de la population de Iassy (Moldavie) compte, en 1755 (Ghibănescu 1921) les habitants de la ville propriétaires de maisons. Les

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

propriétaires sont partagés en huit catégories dont la cinquième, *nevolnicii* (les impotents), ne payaient aucun impôt foncier. Il y avaient 160 impotents (11, 82% du nombre total des propriétaires de maisons) dont seulement 13 sont des hommes et le reste sont des femmes. Dans la langue de l'époque les impotents (*nevolnicii)* pourraient être les invalides pauvres ou appauvris, mais le document ne le dit pas d'une manière explicite. Le plus souvent les impotents sont appréciés comme pauvres, mais il y a aussi des gens nommés pauvres (*săraci*) sans aucune autre explication. Les pauvres mentionnés dans le registre sont au nombre de 170. Parmi ces pauvres et impotents apparaissent plusieurs fois de "vielles femmes" pauvres et des "vieillards" pauvres. Apparaissent aussi des muets, des sourds et des aveugles et des malades. Une seconde catégorie parmi les impotents sont les femmes pauvres pour lesquelles on indique quand même un métier. Il s'agit parfois de métiers propres aux femmes (aubergiste, couturière), parfois de possibles occupations du mari défunt, prêtresse, éleveuse de buffles, femme de charpentier. Dans le document apparaissent aussi deux femmes "pauvres" "dont les hommes sont partis à Bucarest ", preuve suplémentaire que les femmes sont plus exposées à la pauvreté lorsque la famille se sépare temporairement ou définitivement. On a aussi quatre mendiants (*calici*), tous dans la rue principale de la ville. Si on regarde les pourcentages des maisons de pauvres et d'impotents (par rapport au nombre total de maisons) sur chacune des onze rues recensées, on constate que leur proportion est en général assez grande; dans deux cas seulement ils se situent en dessous de 10%, et dans 7 sur 11 des cas leur nombre dépasse d'une manière significative le seuil de 15%, seuil de tolérance à la misère (environ 20% en moyenne).

Les pauvres et les impotents, à côté des gens atteints par une invalidité précise et des veuves, apparaissent aussi dans la copie (faite environ 1818) du livre de comptes de Pantelimon de 1752. Ce registre (Ionaşcu, II, 2, 1959) est considéré comme le plus ancien recensement d'une partie de la population de Bucarest (12 faubourgs). Il contient le nombre de maisons et le nom de tous les citadins qui y habitaient et qui payaient annuellement le loyer au monastère St. Pantelimon pour les terrains qu'ils détenaient, en 17 52 le nombre de possesseurs de terrains étant de 899. De ceux-ci, 67 sont des veuves, sans préciser le métier du mari défunt, 57 (6, 34%) pauvres, impotents et malades. De 26 chefs de foyer enregistrés comme pauvres, seuls 10 sont des femmes; de 9 impotents une seule est femme et les gueux sont tous des hommes. Tous ceux-ci paient 30 ou 40 pièces, comme d'ailleurs la plupart des habitants recensés.

À la fin du XVIII^{e} siècle et au début du XIX^{e} siècle, apparaissent dans les documents les termes *haimana* (vagabond) et *crai* ("roi"). Ils désignent la couche la plus basse de la population urbaine, pauvres, mendiants, vagabonds, considérés maintes fois comme des gens sans occupation, se trouvant à la limite de la délinquance et en la transgressant souvent.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Le recensement de Iassy de 1820 (Ghibănescu, III, 1923:29) connaît parmi ses 18 catégories fiscales celle des vagabonds, *haimanale* (en turque, *haymane* signifie vagabond, gens sans village). Il semble qu'ils ne payaient aucune sorte d'impôt, car ils étaient considérés comme errants, au moins par rapport au fisc. De ces 95 *haimana*, 20 étaient des célibataires, 10 des compagnons et la plupart d'entre eux pratiquaient dans les faubourgs de la ville une occupation manuelle.

En 1823, la chronique de l'artisan Ioan Dobrescu, fait mention de *aimana*, gens sans aveu:

Et la police poursuivait des enquêtes non seulement sur les traîtres, mais aussi sur les ***haimana****, gens sans feu ni lieu* ***(fără căpătâi)****, en cherchant à leur trouver des garants indigènes. Mais si l'on n'en trouvait pas, on les enfermait un mois dans la prison de l'armée, en les envoyant après au pacha de Silistra, pour y travailler aux remparts* (Corfus (ed.)1966:59).

En ce qui concerne le terme de *crai* (les rois des rues), au moins en apparence, il est plus utilisé que celui de *haimana*. En décrivant la "peste du temps du prince Caragea" (1814), Dionisie Eclesiarhul raconte que, terrifiés par la mort, les gens couraient partout, en abandonnant leurs maisons et en laissant la ville déserte. Seuls les croque-morts et les *crai* y restaient, attirés surtout par les caves. L'année prochaine, ayant peur des réquisitions turques, les habitants de Craiova désértèrent la ville: *"et c'est ainsi que les maisons de la ville sont restées abandonnées et les* ***crai*** *("les rois") étaient* ***enchantés****"* (Dionisie Eclesiarhul 1987 (ed.):122).

Un des chapitres de l' "Histoire de l'Ancienne Dacie" de Dionisie Fotino s'intitule "L'époque des désespérés". En 1802, dans une période de graves agitations politiques, *"la ville de Bucarest est demeurée entièrement abandonnée. Par conséquent, ses chefs étaient les gens sans feu ni lieu et les désespérés appelés dans le langage du pays* ***crai*** *("des rois")"* (Dionisie Fotino, 1818, II:434-436).

"Le livre de la langue roumaine" (*Condica limbii rumâneşti*), élaboré par Iordache Golescu et achevé probablement en 1832, donne l'explication suivante pour le terme *craiu*: *"****a crăi*** *se dit en derision au lieu de: il s'est ruiné, selon l'expression roumaine* ***Craii de Curtea Veche*** *("les rois de l'Ancien Palais"); -* ***crăime****, c'est à dire une masse de rois"*. Le même auteur met en évidence les similitudes existantes entre les gueux et les mendiants comme bénéficiaires de l'aumône publique (*"les gueux et les mendiants, tous me bousculaient de tous les côtés en me demandant de l'aumône"*) (Golescu 1990 (ed.):309, 38).

L'utilisation du mot *crai*, tout d'abord à Bucarest et puis en province, est liée à l'existence comme noyau de délinquance de l'Ancien Palais princier de Bucarest. Dévasté par l'incendie de 1718, puis par le tremblement de terre de

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

1738, celui-là était complètement ruiné dans les annees 1760 et abritait tous les vagabonds et les voleurs de la capitale.

Dans les premières décennies du XIX[e] siècle, l'Ancien Palais était le lieu *"où se rassemblaient tous les rois (**crăime**) de Bucarest"*, probablement une sorte de Cour des Miracles de la capitale de Valachie. De toute façon, la qualité du noyau de délinquance de l'Ancien Palais est attestée dès la fin du XVIII[e] siècle. Les liaisons entre les "rois" (*crai*) et le monde de la délinquance apparaissent clairement dans la description des événements de Valachie de 1821, toujours chez Iordache Golescu. La désorganisation des rares forces de l'ordre dont disposait le pays à cette date rendait imminente la ménace *"des pillages et des cambriolages des 'rois' et des individus insensés"* (*crai* et *nărozi*). Les 'rois' pillaient les transports de l'argent des impôts envoyés au trésor public et augmentaient le désordre dans le pays, *"parce que chaque 'roi' voulait ordonner et régner"*, raison pour laquelle *"une terrible anarchie régnait dans tout le pays"*. Au fur et à mesure que les événements se précipitent, la synonymie "roi " - brigand s'impose: *"tous couraient partout, sans savoir où se diriger, parce que les 'rois' avaient entouré tous les chemins, personne n'échappait au pillage, au dépouillement, à la torture des brigands"* (Golescu 1990 (ed.):42, 48, 49, 52).

L'association des termes "roi" et soldat mercenaire (*arnăut*), dans les variantes "les "rois" - mercenaires" (*craii dă arnăuți*), nous suggère que le mot *crai* n'est pas seulement la forme péjorative de mendiant, mais signifie plutôt voleur, brigand, vagabond armé. Pour la même époque, la chronique de l'artisan Ioan Dobrescu raconte l'histoire de l'abandon de la capitale par le prince Mihai Suțu (1802) et les désordres dus à l'absence de toute autorité politique: *"le prince avait abandonné la cour toute entière et le trône, si bien que les 'rois' mercenaires **(craii arnăuți)** volaient des objets précieux, des armes et des draps, de l'argenterie, des documents de la trésorerie et les pauvres infâmes **(mişei)** balayaient les rues avec la couronne princière"* (Corfus (ed.) 1966:13-14).

Quant à la pratique de l'armement et de l'enrôlement des vagabonds, celle-ci a probablement existé puisqu'elle est mentionnée par un autre chroniqueur tardif, au XIX[e] siècle, Manolachi Drăghici. L'armée de l'hétairie d'Alexandru Ipsilanti (1821) *"ne se compose plus seulement de grecs..., mais aussi de tous les vagabonds du pays et aussi des serviteurs, des personnes chargées de l'éclairage <(**masalagii** qui allumaient les torches dans les rues)>, des plus méchants gens de Iassy, de cosaques **(zaporojeni)** et de tziganes"*. En parlant cette fois-ci des vagabonds, Manolachi Drăghici utilise aussi le syntagme mercenaires – vagabonds (Drăghici 1857, II:123, 111). Tout comme les "rois"-mercenaires (*crai arnăuți*), les vagabonds-mercenaires (*vagabonzi arnăuți*) apparaissent comme des malfaiteurs armés, provenant des couches les plus basses de la population, sans domicile stable et perçus comme des étrangers.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Au milieu du XIX[e] siècle, cette population pauvre et probablement, dans une certaine mesure, flottante est suffisamment significative pour être considérée comme la dernière des cinq classes ou états qui composaient la population de la Moldavie, respectivement *"les gens sans feu ni lieu* ***(fără căpătâi)****, qui sont nombreux"* (0,66% du total de la population de la Moldavie) (Drăghici 1857, I:80, 94), mais les chiffres présentés par lui ne peuvent pas être utilisés pour des conclusions statistiques valables.

Nous avons fait référence jusqu'à présent aux pauvres provenant exclusivement des couches sociales populaires. En ce qui concerne les appauvris (éventuellement les déclassés, mais pas toujours) originaires des couches sociales aisées ou riches, le problème de la terminologie sociale est beaucoup plus simple; ils sont désignés par les formules suivantes: "personne appauvrie plutôt honorable", "personne appauvrie et impuissante", "personne appauvrie et digne d'aide", "personne connue" etc, fréquemment rencontrées dans des documents dans la deuxième moitié du XVIII[e] siècle et au début du XIX[e] siècle. Lorsqu'ils bénéficiaient d'un certain type d'aide publique, ces expressions leur assuraient l'anonymat et empêchaient l'avilissement provoqué par la reconnaissance publique de l'impossibilité de mener un train de vie caractéristique à leur état social, par leurs propres moyens. Ils sont le pendant roumain de ce que l'Europe occidentale a connu sous les dénominations de *pauperes verecundes*, *pauvres honteux* ou *poveri vergognosi*.

Nous avons essayé d'esquisser au niveau du vocabulaire, les principales manières dont le pauvre et la pauvreté ont été perçus et définis dans le monde roumain. Le pauvre, qu'il soit celui de la rue ou le nécessiteux originaire d'une couche sociale riche ou aisée, constitue une présence générale mais discrète dans les Pays Roumains. Au niveau du vocabulaire social il s'individualise peu à peu, en passant du personnage collectif défini seulement par rapport à d'autres groupes sociaux, à l'individu marqué par sa propre pauvreté, maladie ou invalidité. En général, les termes utilisés ne sont pas péjoratifs. Souvent ils apparaissent accompagnés par des attributs qui appellent la compassion ou suggèrent la grande fragilité de la vie des pauvres. Les connotations négatives du langage relatif aux pauvres apparaissent au début du XIX[e] siècle et ne concernent généralement que les types de pauvres dont la manière de vivre frise la délinquance (le brigand et le vagabond).

Si leur présence ne met pas en danger la paix de l'espace public ou la préservation physique de la communauté (surtout pendant les épidémies de peste), la communauté les regarde en général avec une compassion chrétienne. L'augmentation du nombre des mendiants dans les rues de Iassy et de Bucarest et notamment le comportement impertinent et mauvais qu'on leur reprochait (ils étaient ivrognes, d'humeur querelleuse et très enclins à voler et à tromper) déterminent des réactions de type policier de la part du règne. Ces réactions représentent, avec les tentatives de centraliser l'assistance des pauvres, les

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

premiers pas des préoccupations roumaines de politique sociale à la fin du XVIII[e] siècle et au début du XIX[e].

RÉFÉRENCES:

Arhivele Naţionale Istorice Centrale. *Documente Istorice (Documents historiques)*: 65-229, 65-231. *Diplomatice* (Diplomatiques):29.
Eclesiarhul, Dionisie 1987 (éd. de Bălaşa, D., Stoicescu, N) , *Hronograf (1764-1815)*, (Hronograf), Bucureşti.
Biblioteca Academiei Române. *Manuscrise româneşti (Manuscrits roumains)*:965.
Bologa, V. 1969. *E necesară dezbaterea problemei bolniţelor mănăstireşti? (Est-il nécessaire le débat du problème des bolnitsa abbatiaux?)*, "Mitropolia Olteniei", XXI, 9-10.
Brătescu, G. 1969. *De la bolniţa mănăstirească la spitalul civil (Du bolnitsa abbatial jusqu'à l'hôpital civil*), "Mitropolia Olteniei", XXI, 9-10.
— 1983. *L'attitude roumaine face à l'hôpital*, "Revue Roumaine d'Histoire", XXII, 4.
Byck, Y. 1950. *Despre cuvântul mişel (Sur le mot **mişel-misérable**)*, *Cum vorbim* II, 11-12.
Carte românească de învăţătură, 1646 (Livre roumain d'enseignements, 1646), 1961 (éd.), Bucureşti.
Cernovodeanu, P. 1976. *Opt ani din viaţa spitalului Colţea, 1731-1739 (Huit ans de l'existence de l'hôpital Colţea, 1731-1739)* dans *Spitale vechi şi noi*, Bucureşti.
—1984. *Spitalul de ciumaţi Sf. Visarion de la Pantelimon (L'hôpital de pestiférés Saint Visarion de Pantelimon)* dans *Apărarea sănătaţii ieri şi azi. Studii note şi documente*, Bucureşti.
Cernovodeanu, P., **Vătămanu**, N. 1965. *Consideraţii asupra "calicilor " bucureşteni în veacurile al XVII-lea şi al XVIII-lea. Câteva identificări topografice legate de aşezările lor " (Considérations sur les gueux bucarestois aux XVIIe-XVIIIe siècles. Quelques identifications topographiques sur leurs logements)*, "Materiale de istorie şi muzeografie", 8.
Constantiniu, F. 1972. *Relaţiile agrare din Ţara Românească în secolul al XVIII-lea (Les relations agraires de la Valachie au XVIII[e] siècle)*, Bucureşti.
Corfus, I. (éd.) 1966. *Cronica meşteşugarului Ion Dobrescu (La chronique de l'ouvrier Ion Dobrescu)*, "Studii şi articole de istorie", VIII, Bucureşti.
Costăchel, V. 1954. *Dezagregarea obştii săteşti în Ţările Române în Evul Mediu. Săracii* (*La désagrégation de la collectivité paysanne en Valachie au Moyen Age: Les Pauvres*)**.** "Studii şi referate privind istoria României", Bucureşti.
Cronţ, G., **Constantinescu**, A., **Popescu**, A., **Rădulescu**, T., **Ţegăneanu**, C. 1973. *Acte judiciare din Ţara Românească, 1775-1781 (Actes judiciaires de la Valachie 1775-1781)*, Bucureşti.
Documenta Romaniae Historica 1966-1988, Bucureşti.
Documente privind istoria României (Documents concernant l'histoire de la Roumanie), 1952, B-III; A-IV, Bucureşti.
Drăghici, M. 1857. *Istoria Moldovei pe timp de 500 de ani până în zilele noastre (L'histoire de la Moldavie durant 500 ans jusqu'à nos jours)*, Iaşi.
Fotino, D. 1818. *Historia tes palai Dakias*, Wien.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Găleşescu, A. 1899. *Eforia spitalelor civile din Bucureşti (l'Eforia des hôpitaux civiles de Bucarest)*, Bucureşti.
Geremek, B. 1977. *Les hommes sans maîtres. La marginalité sociale à l'époque préindustrielle*, "Diogène" 98.
—1977-1984. *Enciclopedia Einaudi*, VIII, Torino.
—1985. *L'image de l'autre: le marginal* dans *Rapports au XVI-e Congrès Internationaldes Sciences Historiques*, Stuttgart.
Ghibănescu, G. 1921. *Catasthul Iaşilor din 1755 (Le Recensement de Iassy de 1775)*, Iaşi.
—1923. *Iaşii în 1820 (după catagrafia lui Mihail Grigore Suţu Vodă)* (*Iassy en 1820-d'après le recensement du prince Mihail Grigore Şuţu*), "Ion Neculce"- Buletinul Muzeului Minicipal Iaşi, III.
— 1924. *Breasla mişeilor şi locul calicilor din Iaşi (La corporation des misérables et la place des gueux)*, "Ion Neculce"-Buletinul Museului Municipal Iaşi, 4.
Giurescu, C. 1927. *Despre "sirac" şi "siromah" în documentele slave muntene (Sur "sirac" et "siromah" dans les documents slaves de Valachie)*, "Revista Istorică", 13.
Golescu, I. 1990 (éd.). *Scrieri alese (Ecrits choisis)*, Bucureşti.
Îndreptarea Legii, 1652. 1962 (éd.), Bucureşti.
Ionaşcu, I. 1959. *Aspecte demografice şi sociale din Bucureşti la 1752 (Aspects démographiques et sociales de Bucarest en 1752),* "Revista Arhivelor", II, 2, extras.
Iorga, N. 1939. *Calicii lui Mihai Viteazul, o nouă orânduire a lui (Les gueux de Michel le Brave, un nouveau réglement)*, "Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii Istorice", XXI.
Livadă-Cadeschi, L. 2001. *De la milă la filantropie. Instituţii de asistare a săracilor din Ţara Românească şi Moldova în secolul al XVIII-lea (De la pitié jusqu'à la philanthropie. Institutions d'assistance des pauvres de Valachie et Moldavie au XVIII*e *siècle),* Bucureşti.
—1998. *Primele aşezăminte caritabile din Ţara Românească şi Moldova. Spitalurile pentru săraci bolnavi de la Colţea, Sf. Pantelimon şi Sf. Spiridon (Les premiers logements charitables de Valachie et Moldavie. Les hôpitaux pour les pauvres, malades de Colţea, St. Pantelimon et St.Spiridon)*, "Sud-Estul şi Contextul European. Buletin al Institutului de Studii Sud-Est Europene al Academiei Române", IX-B.
— 2000. *Asistenţa socială la începuturile epocii moderne. Cazul românesc şi modelele europene (L'assistance sociale au début de l'époque moderne. Le cas roumain et les modèles européens)*, "Analele Universităţii din Bucureşti – Seria Ştiinţe Politice", II.
— 2002 . *Prima instituţie de asistenţă socială publică din Ţara Românească: Eforia caselor făcătoare de bine, 1832-1850 (La première institution d'assistance sociale publique de Valachie)*, "Studia Politica. Revista Română de Ştiinţă Politică", Institutul de Cercetări Politice al Universităţii din Bucureşti, vol. II, nr. 3.
Mollat, M. 1970. *Les pauvres et la société médiévale*, Moscou.
Cogălniceanu, Pseudo-Enache (éd.de Ilieş, A. et Zmeu, I) 1987. *Letopiseţul Ţării Moldovii de la domnia întâi şi până la a patra domnie a lui Constantin Mavrocordat Voevod, 1733-1769 (La chronique de Moldavie dès I*er *jusqu'au IV*e *règne du prince Constantin Mavrocordat 1733 - 1769)*, Bucureşti.
Sachelarie, O., **Stoicescu**, N. (sous la coordination de) 1988. *Instituţii feudale din ţările române (Dictionnaire des Institutions Féodales des Pays Roumains)*, Bucureşti.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Sobornicescul Hrisov, 1785, 1835, 1839. 1958 (éd.), Bucureşti.
Şerban, C. 1966. *Spitalul Colţea în prima jumătate a secolului al XVIII-lea (L 'hôpital Colţea pendant la première moitié du XVIII*e *siècle)* dans *De la începuturile medicinei româneşti*, Bucureşti.
Vârtosu, I., **Vârtosu**, E. 1938. *Aşezămintele Brâncoveneşti. O sută de ani de la înfiinţare: 1838-1938 (Les Logements de Brancoveanu . Une centaine d'années dès sa fondation)*, Bucureşti.
Vătămanu, N. 1966. *Contribuţii la istoricul înfiinţării spitalului Colţea (Contributions à l'historique de la fondation de l' hôpital Colţea)* dans *De la începututrile medicinei româneşti*, Bucureşti.
Vincent, B. 1979. *Les marginaux et les exclus dans l'histoire*, Paris.

ABREVIATIONS:

AN=Archives Nationales
BAR= Bibliothèque de l'Académie Roumaine

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

An Anthropological Approach to Emotion

LUCIA OFRIM

> *"Words, images, gestures, body-marks and terminologies, stories, rites, customs, harangues, melodies, and conversations, are not merevehicles of feelings lodged elsewhere, so many reflections, symptoms, and transpirations. They are the locus and machinery of the thing itself."*
>
> Clifford Geertz

Anthropological approaches have long shared in the preconceived opinion that differences between cultures lie mainly at the level of material life, that is, institutions, social organization and all types of classifications. The prejudice in use was that human nature was essentially the same regardless of any determinations of place, while various states of mind, moods, as well as affects were thought of as a priori understandable by observers with a different cultural background. The very possibility that inner life might be differently articulated by displaying distinct affects, moods and classifications of emotions was completely ignored.

Linguistic research has drawn attention to the wide variety of the vocabulary depicting feelings across different languages. The methodological conception according to which exotic labels conceal moods without any correspondence either in the language or the inner experience of the observer coming from a different cultural background went through a long upheaval before being finally accepted. One's inner life and emotions have pervasively been thought of as "universals" belonging to an unchangeable and ubiquitous hypothetical human nature. Facial expressions, postures and all the other indications by which emotions may be externalized have been interpreted as natural expressions of a constant human nature.

The opinion according to which facial exhibition of emotions would belong to the category of universals (Ekman 1973:169-222) has been reconsidered

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

lately. As Irenäus Eibl-Eibesfeldt notices, "*Man is described as a cultural being because the control he exercises over the innate impulses is mainly mediated by cultural patterns. (...) The Inuit redirects his aggressive or sexual impulses by other means than the Massai or the inhabitant of a modern city*" (Eibl-Eibesfeld 1998:40).

Cultural approaches to the field of emotions have only appeared as a consequence of the challenges posed by the anthropologists who noticed that the emotional life was by no means a matter of some psycho-biological universals. The most remarkable contributions in this direction came from American anthropology through the work of Michelle Rosaldo, with her pioneering book, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*, (Cambridge University Press, 1980), and Arthur Kleinman and B.Good (eds.), *Culture and Depression: Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*, (Berkeley, University of California Press, 1985). Catherine Lutz and Geoffrey White also advanced engaging research directions in their article on *The Anthropology of Emotions*, "Annual Review of Anthropology",1986, 15:405-436. In this sense, Catherine Lutz' "classic" *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory* (Chicago, University of Chicago Press, 1988) is worth special attention.

Recent research in the anthropology of emotions has shown that the study of affects has been ignored to the advantage of rational behavior and that only lately have they been considered worth of anthropological attention by ceasing to be regarded as mere secondary artifacts compared to the values, beliefs and institutions of a certain culture. We should not overlook the fact that the new trend in anthropological research has heavily benefited from the "women studies" input which place great emphasis on the values of interiority, on feelings and subjective moods (Martin 1987; Rosaldo, Lamphere 1974). The developments in the domains of gender studies and psychological anthropology have undeniably imposed emotion as a major research subject for contemporary anthropology. This refers in the first place to the investigations which prove that affects are cultural constructs, produced by means of interactive social refinement differently achieved from one culture to another. An identification and seclusion of the cultural dimension of the affect beyond its reactive biological elements is attempted.

Culture can be defined as a context of more or less explicit symbols and significations, dynamically created by individuals and constantly reshaped throughout the process of social interaction. Culture is the framework within which individuals feel, think and act, and also the medium in which experience, interpretation and action are carried out. Affects are important in both motivating and expressing cultural acts, while simultaneously being shaped by the socio-cultural conventions and constraints.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Important progress towards outlining the cultural molding of emotion has been made by ethno-psychological investigation (White, Kirkpatrick 1985). The specificity of the anthropological approach to emotion consists in detecting the "situated" character, that is, the "local" cultural embeddedness of affects. From an anthropological perspective, emotion is located in the space of social interaction, in the ongoing transaction of meanings and contextual significances.

A subtle differentiation of research in this domain can only be achieved from an interdisciplinary perspective: cultural anthropology with its different specializations – cognitive, symbolic and interpretative, and mostly the anthropology of emotion – and with the help of concepts and methods coming from disciplines like cultural psychology, ethno-psychology, ethno-poetics and ethno-aesthetics.

A focal viewpoint is the theory sustaining that different languages produce different ways of thinking and experiencing reality, known as the "Sapir-Whorf hypothesis" (Sapir 1949; Whorf 1956). Sapir noticed that "*People do not exclusively live in the objective world, in the world of social activity, but they are equally prisoners of the language they speak which is also the medium of expression of the society they inhabit. (...) As a matter of fact, the 'real world' is to a great extent unconsciously built through the linguistic habits of the group* (apud Whorf 1956:134). Whorf compared the languages of North American Indians with the family of Indo-European languages. The great differences he noticed at the level of grammatical structures and vocabulary led him to the conclusion that, to different extents, the speakers of various languages live in distinct mental worlds as a consequence of the shaping operated by language. Any culture can be characterized by a specific set of "cognitive maps" which define experience and guide the behavior of the members of that culture.

Symbolic anthropology takes over the idea of using linguistic models in the analysis of cultural data. It is obvious the concern for determining the extent to which "key-symbols" (concept coined by Ortner 1973) and metaphorical structures (Fernandez 1974) can be said to make up a code, a semiotic system capable of exerting a significant force in shaping both a worldview and the behavior of those who internalize it.

Meaning and significance are the effect of filters of perception which mediate the process of knowledge building. These schemes of perception are referentially transparent, that is, they are "invisible" to the ones who use them. They are similar to lenses through which reality is being constructed. Depending on the culture, we can obviously identify segments in which different perceptive schemes are used. Emotions constitute such a segment. We must draw attention to the fact that in the anthropological discourse the term 'emotion' generically designates a whole body of states of mind – emotions, feelings, passions, dysphoric states – otherwise treated separately by psychology which distinguishes them in accordance with different criteria such

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

as intensity, stability, depth, somatic or biochemical cause etc. (Ribot 1988: 82). Therefore, terms such as 'emotion', 'feeling', 'affect', 'state' are used interchangeably in anthropology, they are quasi synonymous.

The revisions operated by the anthropology of emotions were synthesized by Catherine Lutz and Lila Abu-Lughod as follows:

Intimately related to the way the self comes to be conceived of, yet considered inferior for being seen as related to the body, emotions have long been regarded in this malevolent way throughout the anthropological discourse. They have thus been presented as that dimension of human experience which is the least subject to control, the least elaborated and in the smallest extent an effect of the learning process (which led to the idea of the universality of emotions), the least public and, at the same time, the least prone to undergoing analysis in terms of cultural and social relations. Nevertheless, the most recent research (...) emphasizes the richness of interpretations that may be produced exactly by taking into consideration the social and cultural dimensions. These studies bring to the foreground the prejudice which relegates emotions to the inner life, to irrationality and nature (Lutz and Abu-Lughod 1990:1).

The latest perspectives recognize the important role emotional behavior plays in the general picture of the human psychic. Thus the positive filogenetic correlation between intelligence and emotionality has been documented. On the animal evolutionary scale the increase in the degree of intelligence and complexity in the organization of behavior is matched with a recorded increase in the degree of emotionality. Thus, the emotional baggage doubles the act of knowledge which entitles us to speak about a social function of emotional communication. At a cultural level, emotions and feelings play the so-called directive function (control function), affects being the ones which institute the answer norms. The emotional blueprint of the process of knowledge makes it specifically human.

The performance of the cultural act is justified by virtue of its associated values. These values are the product of complex associations between the symbol and the affect, each representation presenting certain affective features. In cultural representations, affective and ideational components merge together. Reality is always assessed in affective terms, too.

Any cultural symbol sends to a double reference: an affective and a cognitive one. American anthropologist Roy G.D'Andrade noticed that meanings in general and cultural meanings in particular fulfill four functions: 1) the function to represent or reflect the world; 2) the constructive function, that is, meanings institute cultural entities; 3) the directive function – meanings guide actions and impose a type of behavior which is considered desirable; 4)

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

the evocative function – meanings evoke feelings and emotions (D'Andrade 1981:179-195).

Therefore any system by which meaning is produced is prone to evoke an affective component. Human beings seem to exhibit an affective answer to any stimulus. In conclusion there is an emotional side of meaning (D'Andrade 1984:89-112). The building and deciphering of meaning involves the human psychic in its entirety, engaging both the cognitive and affective components, the two processes being simultaneous and complementary. Affects are not mere biological answers, i.e. the emotional reaction presupposes a form of cognitive mediation, therefore liable to cultural variation.

I think what is needed is a comparative perspective of these phenomena which would better explain the cultural affects circumscribed to different places in terms of their value as cultural markers. All cultural systems include very well defined ideas regarding interpersonal relations and certain emotional states, which represent a selection from the potential range of interpersonal and emotional experiences. Any child who grows up inside a culture gradually internalizes these premises and undergoes social and emotional "trainings".

In this sense, Hildred Geertz refers to a special vocabulary of emotions, exemplifying her theory with a study carried out in the Java Island (Geertz 1959:225-237). The author makes use of a phenomenological approach to the learning of emotions and shows how the child becomes a full member of that culture through the process of enculturation. Socialization is understood as a process of communication. The child grows up in a medium in which adults permanently provide him with explanations, definitions and interpretations of various situations which demand some kind of emotional reaction. These verbalized frames eventually determine the way different situations are perceived and also govern the representation of the inner states. In the study I mentioned, the author supports her theory by studying the vocabulary of emotions associated to a fundamental concept in the Javanese society, the notion of "respect". She draws attention to a number of significant situational contexts which throw light on the subtle nuances of a variety of terms designating emotions. Very often, these terms are actual descriptions of the emotional answer as it is conceived of in the Javanese society. The conclusion drawn is that the linguistic and cultural systems furnish people with a range of interpretations of various states and provide the child with "recipes" for the proper reactions. The cultural medium offers not only a set of suggestions regarding models of behavior in particular circumstances, but also actual rules about what one is supposed to feel in those situations.

People are usually prone to considering a series of culturally constructed, instituted entities as innate or natural givens. Particular affects, circumscribed to bound cultural spaces fully illustrate this process. Cultural aspects cover both knowledge elements, the storing of information, a "re-cognition" of preexisting

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

reality, and also the set of conceptual structures by which reality is created. From this perspective, the statement that people live in the world they themselves imagine is no longer a paradox.

The label "culture bound syndromes" reunites a whole series of particular states generally considered diseases or at least alterations of the state of normality, strictly related to particular cultural spaces. The first aspect which distinguishes them is their name. What characterizes them is the impossibility to translate them in other languages, to find foreign correspondents. For the Romanian space for example there is a rich literature on the untranslatability of the word "dor". The same category would encompass states designated as "urât", "jale", "alean" and "amar".

In most cases, these states are expressed by particular symptoms. According to the American Association of Psychiatry which edited the *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders - IV* (Washington, DC, American Psychiatric Association, 1994:845-849) work has been conducted on identifying culturally conditioned states or "culture-bound syndromes". Here are some examples:

amok – is a state characterized by a violent outburst, aggressivity directed to other people or objects. It seems to be triggered by an insult and it is most common among men. It is accompanied by perceived persecution and it is similar to a psychotic attack. The term and the state have been identified in Malaezia.

brujeria – translated by "the root effect". It subsumes a set of cultural interpretations which assign the cause of a disease to a magic attack (also called "voodoo"). The healing is done by a magical act meant to remove the "root". The syndrome was found among the populations in the Caribbean and the Afro-Americans in the south of the United States.

ghost sickness – was signaled out among the north-American Indian tribes. It refers to an obsession with the deceased (sometimes thought to be related to witchcraft). The symptoms include nightmares, weakness, fear, anxiety, hallucinations and loss of consciousness.

sangue dormido – is a state recognized at the Portuguese in the Cape Verde Islands and consists in pain, extreme sadness, heart attacks, and a generalized disequilibrium.

susto – can be translated as "the loss of the soul". The state was identified at populations from Mexico, South and Central America. The related terms are "espanto", "pasmo", "tripa ida" and "perdida del alma". It is commonly believed that a dread can cause the estrangement of the soul. The person undergoing such a trauma is extremely unhappy, miserable and sick. Unless immediate action is taken, death is the obvious consequence. The healing is achieved by magic, the ritual is performed in order to call back the soul and restore the body and soul equilibrium.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

zar – is a term identified in Ethiopia, Somalia, Egypt and Iran, and it designates a state of being haunted or seized by spirits. The exteriorization of such a state includes violent crises, yells or apathy and extreme depression, but such a behavior is not considered pathological.

A first observation would be that all these syndromes outline negative states, betraying a rupture of the individual from the world, a decrease in vitality, an inadequacy and lack of identification with the surrounding world. In most cases causes are assigned to magical intrusion or to the invasion of spirits, so malefic aggressions are the ones blamed to produce the somatic and psychic states of disequilibrium. We can therefore talk about external determinism. To these causes we can add dramatic events such as dread or the death of a close relative. Different cultural spaces lead to distinct ways of shaping the affective behavior.

American anthropologist Vincent Crapanzano draws attention to another aspect entailed by the constructivist perspective on affects. He refers to the historicity of emotions: "*this perspective lays the theoretical bases for a history of emotions susceptible to account for the changes in the passion economy of a society, for the conceptual, moral and aesthetic reconsiderations of the affects, such as the appearance and disappearance of emotions like acedia, transportation and melancholy*" (Crapanzano 1994:110).

An important work which wants to document the culturally constructed nature of emotions is the one belonging to the American researcher Catherine A. Lutz: *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. The author's thesis goes against the observation that nothing can seem more natural, more far-off from any cultural influence than emotions, which are considered to belong to inner life and therefore difficult to study from a social science perspective. From a methodological point of view, the author attempts to transgress the binary oppositions between public and private, soul and body, appearance and essence, rational – irrational, etc. and to study emotions by the way they come to be constituted in social practice. Catherine Lutz deconstructs the discourse on emotions and contests the preconceived idea that emotion is in fact a psycho-biological structure with no interference whatsoever from the cultural surroundings. She adopts an emic perspective in order to show how emotions reflect the values, aspirations, norms and worldview of the inhabitants of the Ifaluk atoll.

The work proves that emotional experience *"is not at all pre-cultural, on the contrary, it is pre-eminently cultural"* (Lutz 1988:5), contradicting thus the commonly held opinion that emotions are universals. Emotions can rather be seen as instrumental to complex moral and cultural communication. Emotions are not mere labels for inner states endowed with a purported universal essence.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

"Every word designating an emotion enters extremely rich pragmatic and associative networks of signification. The complex meaning of any such word is the consequence of the important part played by these words in creating a whole spectrum of cultural values, social relations and economic circumstances. The question of emotions unavoidably leads to a discussion on society and politics, on kinship and marital relations, on normality and deviation" (Lutz 1988:6).

Emotions are undeniably forms of symbolic action diversely articulated at the level of culture and social structures. Michelle Z.Rosaldo even pleaded for the importance of emotions in the elaboration of a theory of culture and social action. (Rosaldo 1987:140). From a constructivist perspective, psychological phenomena, emotions included, are seen as *"instances of discourse as opposed to objects which could be identified under skin or under the hat"* (Averill 1980: 47).

The cultural conditioning of an inner state or of a reaction can be made responsible for its origination. In an often quoted book belonging to the constructivist approach, Peter L. Berger and Thomas Luckman also discuss the issue of identity construction and observe that certain inner states, some of them extremely intense, are induced by cultural models which individuals internalize through socialization:

the rural Haitian who internalizes the Voodoo psychology will be possessed as soon as he has discovered specific clear signs. In the very same manner, the intellectual New Yorker who has internalized the Freudian psychology will become neurotic as soon as he has diagnosed specific, well defined symptoms. (...) This is not the case of an 'imaginary disease'; it has to do with the imprinting of certain types of social identity in the individual subjective reality of the ordinary man (Berger, Luckmann 1999:206).

The process by which words designating emotions are reified and by which words belonging to European languages with a wide circulation are treated as the referential system has been subject to thorough criticism. Consequently, terms like "fury", "sadness", "happiness", "fear" etc are no longer seen as designators of universally relevant emotions, but mere labels for specifically determined states. This conclusion could only be reached after a meticulous study of words naming emotions and with no linguistic equivalent in other languages.

In her work on *Unnatural Emotions*, Catherine Lutz studies emotions as "a body of culture bound ideas on the nature of the self and social interaction. Every word referring to an emotion evokes a shared cultural background, a significant scenario" (Lutz 1988:10). In order to understand the meaning of a

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

word designating an emotion one must have an intuition of an entire stage of interpersonal relations, moral assessments, facial expressions – all these being an integral part of the social structure.

To understand words naming emotions in other cultures one has to go beyond establishing a mere correspondence between the vocabularies of emotions in the two languages. The first anthropologist to draw attention to this fact was Jean L. Briggs in her work *Never in Anger. Portrait of an Eskimo Family* (Cambridge, Mas., Harvard University Press, 1970). Her analysis of the terms describing emotions at the Inuit population opened the way to an extremely rich system of ethno-psychological beliefs, shedding light on the way both human nature and social, daily life come to be conceived of. At the same time, the author confesses that the attempt to discover the emotional universe of another world can be a deep, sometimes even painful, process of self-discovery.

Emotion was long considered a residual category compared to rationality. This view is not applicable for the systems of value identified in other than European societies. Various ethno-psychologies integrate emotion in particular theories of the self, the person and interpersonal relationships. Such headings as ethno-psychology, ethno-sociology or ethno-epistemology include numerous studies which discuss the way people conceptualize their own behavior, social relations and mental processes (Heelas, Lock 1981).

The existent studies in ethno psychology are important not only for the fact that they depict and explain specific cultural behaviors, but rather for the fact that the assessment of these behaviors is done by using the important values of the studied group. From this perspective, the concepts describing emotions are established by direct reference to the circumstances of the daily life: responses to birth, death, natural phenomena, dangers, interhuman relations etc. Each concept enters a dialectic relationship with a set of social practices, simultaneously shaping and being shaped by these.

Catherine Lutz circumscribes the complex context in which several particular feelings are defined by the population she studied. She especially dwells on the concept named "fago", translated with approximation by the composite "pity-love-sadness", and the "song" concept – translated as "justified fury". The "fago" concept is central to the way the members of the community see their interpersonal relationships. For the Ifaluks, the interest they take in the others is a vital concern. Many of the cultural practices are supported by ideas and behaviors presupposed by this inner state: food distribution, adoptions, guest entertaining, relationships among brothers, forms of authority, or taking care of one's health.

Anna Wierzbicka tries to identify the way the language of emotions is structured from a linguistic and anthropological perspective (Wierzbicka 1997). The researcher emphasizes the fact that many misinterpretations can be identified in the cultural investigation of emotions, distortions caused by the

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

disregard of the untranslatable character of the analyzed terms. She points to the lack of analytically neutral instruments and shows how concepts like "sadness" and "happiness" have been rendered absolute and taken to be innate and universal.

The endorsement of the cognitive categories used by the informants themselves becomes compulsory therefore. Otherwise the cultural model to which the expression belongs will interfere between the researcher and his object of study and will screen the meanings. Terms designating emotions are "ready-made" instruments as they provide user-friendly abbreviations for the matching scenarios taken for granted by the insiders of a culture. To the outsider, the same scenario is less self-evident.

We now know that none of the categories of the so-called "primary emotions" such as fear, fury, disgust, happiness or sadness is a universal. It is not by hazard that Jean L. Briggs entitled her work *Never in Anger. Portrait of an Eskimo Family*. It is precisely because she noticed the difficulties of the process of understanding at this particular level that the researcher attached an appendix in which she explained the concepts designating emotions in use at the studied population. She depicted nine emotions and offered verbal descriptions of the terms provided by the informants and then she recreated the contexts of behavior in which these terms occured in free speech, identifying the social group where the term was noticed and also the attitude of the subjects towards these emotions.

As we have noticed in the case of the studies carried out by Catherine Lutz, emotion can be seen as an interpersonal cultural process of denomination, justification and persuasion of individuals throughout the process of social interaction. Emotions can be studied as products of the social discourse instituted during processes of interpersonal communication.

In a previous work (Terzea-Ofrim 2002) I tried to re-enact the cultural cast responsible for the profile of the *urât*, a complex inner state, difficult to define, circumscribed to the ethos of the Romanian people. The methodological approach consisted in a systematization of the diagnostic contexts I identified both in everyday use of the language and mostly in folk poetical creations. I analyzed both ritual and non-ritual contexts. Throughout the research I tried to shed light on the way in which reflexes of the *urât* identified in texts interrelate with other elements of folk culture.

My intention was to integrate the literary representation in the "life context" which generated it. Beyond the text in itself, there are always instances of sensitivity, feelings, attitudes and human behaviors which presuppose an intricate process of cultural molding. My research addressed the following questions: What are the mental deep structures which organize the perception of the *urât* ?; What is the mechanism by which an aesthetic category is converted into a psychological state?; What are the constraints the cultural molding

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

exercises over these states?; What are the mechanisms of cultural representation?; Which are the different meanings it acquires depending on the context?; What are the aesthetic, moral or other values to which it is associated?

The substance of a feeling or an inner state is cast in accordance with the social model of the medium in which it is created. The concept of sadness for example is culturally loaded in a different manner from one culture to another and it materializes in a spectrum of differently labeled states. Therefore the designation is the first model which imprints a certain identity to the affective state. The word is instrumental to the description and creation of the models of representation and manifestation of feelings. Thus, the *urât* as a feeling, as an ontological category, is accompanied by the *urât* as an aesthetic category. The effect of this double condition is the mutual enforcement of the connotations.

At the level of folk culture, the *urât* as an aesthetic category functions as a code element which articulates an alterity difficult or impossible to endorse. By symbolically converting an aesthetic category into an existential one, the concept of *urât* is charged with the production of a sensible form, it is responsible for the generation of a negatively loaded field of significance, in other words it must express an abstract category from the domain of inner states. As an existential category, the notion of *urât* is semantically multifaceted. The *urât* is an expression of social inadequacy, of a state in which the person is deprived of values and guide marks experienced as indispensable, crucial to one's existential equilibrium. Such circumstances as love disillusionment, an undesired marriage, the incompatibility of the couple, the various forms of estrangement are prone to trigger the deep disequilibrium of the self and the settling of the state called *urât*. We can notice that the "urât" is the embodiment of the fear from the unknown associated to the nocturnal register. Categories of the void like loneliness, darkness or silence are omnipresent whenever the existential *urât* is evoked. As an ontological feeling, the *urât* is disphorically connoted, it presupposes a negative assessment both of the self and of the world. Its nucleus is a strong sensation of isolation. The human being no longer echoes the world, it has ceased to harmonize with the rhythm of life, of nature, or of the community it belongs to. The painful experiencing of such an estrangement is what constitutes the *urât*.

As we have already seen, the recent research on emotions as socially instituted entities associate the emotional dimension to the cognitive, moral and social aspects of the personality. Emotions are not seen as personal reactions, but considered by reference to complex social, interpersonal interaction. The anthropological approach to emotion has gone beyond the conception according to which *"emotions were identified at the level of the spleen, the soul or the genes, the human nature, or the individual psychology rather than at the level of history, culture and ideology"* (Lutz 1988:54). Emotions refer to a system of meanings attached to social practices. Affective states are socially shaped

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

answers whose meaning can be seized only by the interpretation of interpersonal relations, attitudes and behaviors. The obvious conclusion is that words designating emotions must be seen as cultural markers which stand for scenarios of social interaction.

REFERENCES:

Averill, James 1980. *A Constructivist View of Emotions*, in *Emotion: Theory, Research, and Experience*, ed by Robert Plutihck and Henry Kellerman, New York, Academic Press.
Berger, Peter, **Luckmann**, Thomas 1999. *Construirea socială a realităţii*, Bucureşti, Univers, 1999.
Le Breton, David 1998. *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Paris, Armand Colin.
Briggs, Jean L. 1970. *Never in Anger. Portrait of an Eskimo Family*, Cambridge, Mas., Harvard University Press.
Crapanzano, Vincent 1994. *Réflexions sur une anthropologie des émotions*, "Terrain. Carnets du patrimoine ethnologique", 22.
D'Andrade, Roy 1981. *The Cultural Part of Cognition*, *Cognitive Science*, 5.
— 1984. *Cultural Meaning Systems*, in *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, ed. by R. A. Shweder and R. Levine, Cambridge University Press.
Eibl-Eibesfeldt, Irenäus 1998. *Iubire şi ură. Rădăcinile biologice ale valorilor morale*, Bucureşti, Editura TREI.
Ekman, Paul 1989. *The Argument and Evidence about Universals in Facial Expresions of Emotion*, in *Handbook of Social Psychophysiology*, edited by S. A. Gelman and J. P. Barnes, New York.
Ekman, Paul 1973. *Cross-cultural Studies of Emotion*, in *Darwin and Facial Expression: A Century Research in Review*, ed. by Paul Ekman, New York, Academic Press.
Fernandez, James W. 1974. *The Mission of Metaphors in Expressive Culture*, "Current Anthropology", 15.
Geertz, Clifford 2000. *Culture, Mind, Brain/Brain, Mind, Culture*, in *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, New Jersey, Princeton University Press.
Geertz, Hildred 1959. The Vocabulary of Emotion: A Study of Javanese Socialization Procesess, "Psychiatry", 22.
Heelas, P. and Lock, A. (eds.) 1981. *Indigenous Psychologies: The Anthropology of the Self*, New York, Academic Press.
Kleinman, Arthur and Good, B. (eds.) 1985. *Culture and Depression: Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*, Berkeley, University of California Press.
Lutz, Catherine 1988. *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, Chicago, University of Chicago Press.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Lutz, Catherine, **Abu-Lughod**, Lila (eds.) 1990. *Introduction: Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life*, în *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge University Press.
Lutz, Catherine, **White**, Geoffrey 1986. *The Anthropology of Emotions*, "Annual Review of Anthropology", 1986, 15.
Martin, Emily 1987. *The Woman in the Body*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
Ortner, Sherry B. 1973. *On Key Symbols*, "American Anthropologist", 75.
Ribot, Théodule 1988. *Logica sentimentelor*, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică.
Rosaldo, M.Z. and Lamphere, L. (eds.) 1974. *Women, Culture and* Society, Stanford University Press.
Rosaldo, Michelle Z.1980. *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge University Press, 1980.
— 1987. *Toward an Anthropology of Self and Feeling*, in *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, ed. by Richard A. Shweder and Robert A. Le Vine, New York, Cambridge University Press.
Sapir, Edward 1949. *Language, Culture and Personality*, Berkeley, University of California Press.
Terzea-Ofrim, Lucia 2002. *Ce mi-e drag nu mi-e urât. O antropologie a emoției (I don't Hate What I Love. An Anthropology of Emotion)*, Bucureşti, Paideia.
White, G., **Kirkpatrick** J. (eds.) 1985. *Person, Self and Experience: Exploring Pacific Ethnopsychologies*, Berkeley, University of California Press.
Whorf, Lee Benjamin 1956. *Language, Tought, and Reality*, Cambridge, Mass, M.I.T. Press.
Wierzbicka, A. 1997. *Cognitive Domaines and the Structure of the Lexicon: The Case of Emotion*, în vol. *Mapping the Mind. Domain Specificity in Cognition an Culture*, edited by Lawrence A. Hirschfeld and Susan A. Gelman, Cambridge University Press.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Images des corps en douleur: le cas d'un reportage à la télévision grecque

ARETI KONDYLIDOU

L'anthropologie s'est construite comme une science de l'exotique, de l'Autre et ne s'est intéressée au Soi que relativement tard de telle sorte que les recherches sur le Soi et sur l'Autre traitent surtout de la parole et de l'action sociale. Aujourd'hui, l'anthropologie s'ouvre sur des nouveaux horizons; on voit apparaître une anthropologie de l'image, des médias, une anthropologie du corps, des émotions. Notre étude porte sur le développement de ces nouvelles pistes; plus spécifiquement, nous tenterons d'étudier l'image du corps en douleur à travers ses représentations télévisuelles. Pour limiter notre champ de recherche, nous circonscrirons notre enquête au seul journal télévisé. Ce choix se justifie par l'intérêt que présentent des représentations censées concerner la réalité et non la fiction, ce qui soulève des difficultés, puisque le rapport entre les images du journal télévisé et la représentation de la réalité est beaucoup discuté et demeure discutable. Nous allons utiliser des matériaux télévisuels enregistrés afin d'étudier l'image du corps en douleur et le regard que l'anthropologue peut porter sur une société à travers les images diffusées par les médias. Nous comptons pouvoir démontrer que le pouvoir de l'image ne doit pas échapper à l'intérêt des anthropologues et que leur contribution à l'étude des médias peut s'avérer fort utile pour la science.

Anthropologie des médias, de l'image, du corps

Dans un premier temps, nous définirons les objectifs, les objets d'étude et les techniques de notre analyse. L'attention de l'anthropologie des médias porte sur le système de transmission de la culture à travers les médias; la télévision, la radio, la presse, l'internet, les cassettes vidéo sont quelques-uns des ses objets d'étude. À travers ces sources, les anthropologues s'attachent à des thèmes identiques à ceux de l'anthropologie contemporaine: des rituels, la politique, l'utilisation de l'espace privé dans la maison, mais aussi des questions concernant l'identité nationale, la différence des sexes, l'impérialisme, la mondialisation. Son objectif est l'étude de la relation entre les médias et les valeurs culturelles: comment sont-elles transmises à travers les médias? Le but est de comprendre la procédure, ou plutôt le système par lequel la culture nous est offerte à travers les médias. Pour aller encore plus loin, ce qui intéresse les anthropologues de médias est la façon dont *«une société donnée porte la*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

procédure de sa particularité à travers son exposition dans les médias» (Osorio 2001:101).

En Grèce, l'étude des médias est principalement une entreprise menée par des historiens, des sociologues, des journalistes et des spécialistes de la communication. Les anthropologues ne se sont pas encore aventurés dans ce domaine.

En France, la situation est bien autre: les anthropologues ont commencé à s'intéresser à l'étude des médias et plus particulièrement au rapport de l'anthropologie à l'image[1]. C'est dans cette perspective que l'œuvre d'Aby Warburg (1866-1929) a resurgi et a acquis une place centrale dans les travaux des historiens de l'art et des anthropologues qui revisitent et réévaluent cette œuvre. Le travail de l'auteur porte principalement sur l'histoire des gestes à travers des œuvres d'art. Il a considéré que dans nos gestes, surtout pendant des moments de tension, nous portons les traces de temps passés. *«Le geste… fait remonter une mémoire inconsciente depuis le fond des temps»*[2]. Il parle dans ce contexte de *Pathosformeln,* de formules de *pathos* qui sont *«des formes corporelles du temps survivant»* (Didi-Huberman 2002:191) ou les formules «d'expression d'extrême passion» (Brandstetter 2000:128). Ces moments de *Nachleben*, de survivances, sont des moments - symptômes qui trouvent leur expression à travers le mouvement corporel.

L'étude des gestes nous ramène à une anthropologie du corps récemment développée. Le corps en tant qu'émetteur et récepteur direct des valeurs sociales et symboliques trouve aujourd'hui sa place dans la science. C'est A. Leroi-Gourhan qui, le premier, a mis l'accent sur l'importance de l'évolution corporelle de l'homme en rapport avec la construction de la civilisation dans son livre *Le geste et la parole* (1965). A l'analyse plutôt phylogénétique de Leroi-Gourhan viennent s'ajouter dans les années 1970 les recherches de M. Mauss qui étudie le corps et les techniques du corps dans une société donnée. Son étude portait sur *«les façons dont les hommes, dans chaque société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps»* (Mauss 1973:63), avec une dénomination et une analyse des différentes techniques du corps: des techniques de naissance, d'enfance, d'adolescence, dans lesquelles il a distingué des catégories des techniques du sommeil, du repos, de l'activité, du mouvement, comme la marche, la course, la danse… etc. Son œuvre inspire Lévi-Strauss qui dans l'introduction du livre de M. Mauss défend l'idée de Mauss pour une fondation des «Archives Internationales des Techniques Corporelles» qui se focaliserait sur une étude de l'«archéologie des habitudes corporelles».

[1] Voir le dernier numéro de la revue L'HOMME, sous la direction de Carlo Severi, « Image et Anthropologie », N° 165 janvier/mars 2003, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
[2] V. note 1, p. 315.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

L'oeuvre de Marcel Jousse *Anthropologie du geste* (1974) s'inscrit dans la même lignée. C'est de «mémoire des gestes» (Jousse 1974:63), mais aussi de Mimisme, de Rythmisme et des Mimodrames que l'auteur traite dans cet ouvrage.

Les projets de Mauss et Lévi-Strauss ayant échoué, ce n'est que dans les années 1980 – soit 20 ans plus tard – que se renouvelle l'intérêt pour le corps. David le Breton renoue avec ces études sur le corps dans son ouvrage «Anthropologie du corps et modernité». Le corps devient un agent (empruntons le terme par les sociologues) dont le comportement mérite d'être étudié. M. Godelier manifeste également un intérêt particulier pour l'étude du corps dans son ouvrage en collaboration avec Michel Panoff (voir Godelier, Panoff 1998).

Les anthropologues spécialistes de la Grèce, grecs ou autres, n'ont pas consacré d'études approfondies aux comportements corporels. Certes, des ouvrages contiennent des observations sur le corps mais le regard est toujours exotique: on y parle de la forte expressivité de la gestuelle grecque qui pousse à l'extériorisation violente des sentiments. Dans ces écrits, on évoque la gestuelle comme caractéristique de l'ordre «d'une aire culturelle», voire des pays méditerranéens et balkaniques (voir De Martino 1975; Lomberdi, Luigi 1982; Virolle-Souibes 1991; Alexiou 1974). C'est dans les études sur la danse, la chanson, les *moirologia* (les chants funèbres, chants du destin), les rituels de funérailles, que l'on trouve un intérêt plus particulier pour le comportement du corps mais ceci toujours dans un contexte de rituel (au sens classique).

C'est à partir des années 1980, que l'intérêt sur le corps devient plus vif avec les travaux de Renée Hirschon *Open Body/Closed Space* (1978). D'autres chercheurs commencent également à s'intéresser au corps: Danforth Loring dans *The Death Rituals of Rural Greece* (1982), intègre des photos présentant l'aspect visuel des corps souffrants de la perte d'un être aimé. Le corps devient alors porteur d'émotions, corps d'expression. Jane Cowan, en 1990, publie *Dance and the Body Politics in Northern Greece*. Nadia Seremetakis, suit cette voie avec son œuvre *The Last Word: Women, Death and Divination in Inner Mani* et innove le regard porté sur le corps: un corps symbole de vie et de mort[3].

Le cas d'un reportage à la télé

Notre recherche se propose d'étudier la société grecque à travers sa télévision. En l'occurrence, nous tenterons de prendre l'exemple de deux

[3] Cette anthropologue qui a étudié et enseigne aujourd'hui aux Etats-Unis, a fait son terrain au sud du Péloponnèse, dans la région de Mani. Dans cette société considérablement isolée, elle a étudié la vie surtout des femmes, les chants funéraires et leur imaginaire symbolique par rapport à la vie, la mort, le corps.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

reportages diffusés dans des journaux télévisés le même jour, sur le même sujet, par deux chaînes privées différentes. Il ne s'agit pas d'un événement qui ait fait la une ce jour là, mais d'un accident ayant des effets directs que sur la vie d'une seule famille. L'incident généralisé pourrait toutefois servir de leçon.

Un garçon adolescent s'est tué avec une arme trouvée dans la maison de sa cousine. Les caméras arrivées sur place peu de temps après le déroulement de l'accident ont enregistré la surprise et le désespoir de la famille en deuil, les témoignages de voisins qui suite au bruit sont sortis et restés dans la rue, ainsi que le transfert du corps du jeune garçon dans une ambulance et l'arrestation du propriétaire de l'arme.

Je propose ici une analyse comparative de ces deux reportages. J'ai pris en compte le fait que

***lorsque les critiques disent que … les nouvelles ne se distinguent pas du divertissement et que le divertissement ne se distingue pas des nouvelles, ils veulent dire en partie que les deux genres se diffusent souvent à travers les mêmes formes narratives et que par conséquent ils transmettent les mêmes messages* (Katz, Dayan 1996:31).**

J'ai donc considéré que le journal télévisé doit satisfaire autant les exigences des nouvelles que celles du divertissement. La diffusion des nouvelles consiste en une présentation d'informations tandis que le divertissement est souvent lié à un plaisir émotionnel. Ces deux manières de concevoir la présentation de l'actualité nous conduit à deux notions liées respectivement aux deux manières de les traiter: l'information et l'émotion. Dans une étude plus minutieuse, je considère pertinent d'inclure comme critères des notions telles que la précision et la généralité, notions fortement liées aux deux précédentes. Les informations exigent des détails particuliers, des éléments spécifiques et précis, tandis que le divertissement est souvent lié à une généralité qui se contente d'un regard plus léger envers le sujet qui traite.

Nouvelles * *		Divertissement * *	
Information	Particularité	Emotion	Généralité

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Ces notions m'ont servi d'outils à l'examen de divers caractéristiques de deux reportages. En premier lieu, les titres utilisés pour chacun d'eux[4]. Ensuite leur durée est prise en considération, ainsi que les séquences transmises (combien de prises différentes, combien de personnes différentes s'y présentent ou témoignent, le choix des séquences et de leur ordre pendant le montage), les informations procurées (les mêmes renseignements ne sont pas fournis par les deux chaînes sur les personnes ou les conditions du déroulement de l'accident), les mots clés qui ont été le plus souvent répétés dans chaque récit par les journalistes.

Cette étude approfondie m'a amené à la découverte de différences significatives concernant le regard de chaque chaîne sur le même sujet. Par exemple, le titre de la chaîne A, appelons-la ainsi, est très général: «épilogue tragique»; un titre facilement transposable à d'autres événements similaires. Par contre, la chaîne B préfère un titre très spécifique, évocation d'une image très violente: «Avec une balle dans la tête», mais cette chaîne n'a pas diffusé les séquences les plus dramatiques[5], au moment ou la chaîne A les a placées au cœur du reportage. L'utilisation d'un matériel verbal (titre, récit) fort qu'utilise la chaîne B pour atteindre le spectateur est remplacée à la chaîne A par une recherche sur l'intensité du matériel visuel. Qui plus est, cette chaîne a accentué la force de l'image – afin de produire un effet émotionnel plus intense – en les projetant, absence de son, sous le silence – truquage qui vise à captiver l'attention du spectateur. Cette chaîne A, a aussi procuré plus d'informations sur une dimension du sujet complètement mise de côté par la chaîne B: l'arrestation du propriétaire de l'arme et sa relation avec la victime.

L'intérêt de cette analyse se fait visible au niveau de l'étude de la mise en scène d'un reportage. Elle met à nu la technique du montage destinée à attirer l'attention du spectateur par une manipulation des émotions. Toute une dramaturgie se met en place pour que le résultat d'une courte durée ait atteint son but: attirer, choquer, informer, émouvoir.

Quelles sont donc les observations qu'un anthropologue peut en tirer par l'étude de ces éléments ?

[4] Il faut préciser que depuis quelques années toutes les chaînes présentent leurs reportages avec des titres, souvent même, pour des événements importants, un grand titre accompagné de musique précède le reportage, sous forme de générique.

[5] J'ai pu constater par la comparaison de deux reportages et le découpage des séquences que la chaîne B avait filmé la même scène que la chaîne A, mais une partie a été coupée.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Anthropologie d'un reportage

Il y a, dans cette histoire humaine, plus qu'un seul drame. Le lieu est la maison où la cousine fiancée, future mariée, habite avec le jeune homme qui tenait à sa disposition l'arme de l'accident. La victime rendait visite à sa cousine à l'occasion des préparatifs de son future mariage. Le garçon s'est trouvé tout seul dans la chambre où était l'arme.

Le père de la victime n'a pas porté plainte contre le future mari de sa nièce. Nous avons appris qu'il ne le considérait pas coupable; selon le journaliste de la chaîne A, le père attribuait l'accident au «mauvais moment». L'avocat du propriétaire de l'arme interviewé, nous a appris qu'il tenait à sa disposition cette arme, illégalement, à cause de son inquiétude pour la sécurité de sa future femme enceinte puisque de nombreux vols avaient été commis dans le quartier à l'époque; information qui n'est pas vérifiée par le journaliste.

Comment est-il possible que ce père ne porte pas plainte contre le propriétaire de l'arme? Comment est-il possible qu'il n'accuse pas cette personne, pas seulement pour avoir à sa disposition une arme illégalement, mais, pour l'avoir gardée dans un lieu accessible? Dans cette histoire les liens de famille se veulent très forts. Le père malgré sa peine exprime sa volonté de ne pas «punir» le propriétaire de l'arme et ne le considère pas responsable de ce fait. La présence de la mère dans l'image et dans le récit journalistique est dramatique mais moins importante que celle du père. En ce qui concerne les conséquences juridiques, elle est inexistante. Si une plainte avait été déposée, elle l'aurait été par le père; un fait qui est présenté comme une évidence. Mais est-ce le père qui a un grand cœur, ou sa décision est-elle due à d'autres facteurs? Une plainte de la part du père aurait sûrement annulé le mariage prévu. Le père décide-t-il de protéger le futur membre de la famille ou l'honneur de sa nièce qui porte un enfant? En tout cas, la famille se porte bien. L'image de l'oncle s'appuyant sur sa nièce peut désormais être vue différemment. La souffrance du père peut influencer la vie de la jeune fille. La vie d'un enfant qui n'est pas encore né est mis en relation directe avec l'enfant déjà perdu. Si cet enfant né plus tard a finalement été garçon, est-ce qu'il a reçu le nom de celui mort dans l'accident[6]?

Il y avait une époque en Grèce où la présence de pleureuses et d'un prêtre était indispensable, mais suffisante pour honorer la mort de quelqu'un. Quand il s'agissait d'une mort tragique, accidentelle ou héroïque, la lamentation des femmes et les *moirologia*, les chansons funèbres, chantées par les femmes, devaient illustrer la grandeur de la personne, la tragédie de sa perte, la douleur de ses proches. Ces paroles dites où chantées étaient les témoins de ces moments difficiles de la vie.

[6] Par tradition, en Grèce, le nom du premier enfant d'une famille était celui de son grand-père ou de sa grand-mère du côté paternel. Cette tradition aujourd'hui est en train de décliner.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Aujourd'hui les journalistes au nom de la recherche de la vérité entrent partout et filment la douleur humaine. Leurs caméras sont les témoins indispensables. Les caméras font partie de ce rituel de la tragédie humaine, des événements tragiques de tous les jours. Leur présence n'est presque jamais importunée, au contraire, elle est même réclamée. Le regard indispensable de l'autre passe désormais à travers une caméra.

Un anthropologue peut voir à la télé des mises en scène de rituels qu'auparavant il trouvait uniquement sur son terrain. La télévision est un nouveau terrain. Elle est censée nous montrer la réalité; la télévision est perçue comme la présentation de la vérité; surtout quand cette vérité est associée à l'exposition d'une intimité. Mais elle n'est jamais considérée comme partie prenante, elle constitue le point de vue impersonnel (Est-ce jamais cela possible?). Elle a le droit de tout montrer, sans qu'il y ait un auteur qui signe l'image ou le récit. Un journaliste n'est pas juste une personne, il a un droit dénié aux autres: tout voir mais surtout tout montrer au nom de la vérité.

Une scène de douleur

Nous porterons un regard plus attentifs sur une scène que la chaîne A a diffusé; cette scène montre le corps de la victime pendant qu'il est transféré dans une ambulance. Cette scène montre clairement la «séparation», la perte: le père se bat pour s'accrocher au corps de son fils, pendant que des personnes autour de lui essaient de le retenir. Le silence que le journaliste garde permet d'entendre des cris de femmes. La position horizontale du corps, son transfert par d'autres personnes et la séparation imminente du corps de la famille, font allusion à ce que pourrait être une scène de funérailles, bref, c'est une expérience de douleur. «La douleur c'est l'échec radical du langage… elle brise la voix et la rend méconnaissable» (Seremetakis 1991:71). Dans des moments pareils d'extrême souffrance, les mots n'ont aucune place; ce sont les cris qui expriment une solidarité, les cries du déchirement. La violence et la tension de ces vagues sonores fonctionnent comme des ancres pour maintenir le corps sur place. C'est une manière de résistance, une force de survie dont nous avons l'expérience à des moments «liminales» de la vie[7]. Le mouvement du corps du père renvoie à des gestuels semblables observés dans des funérailles en Grèce: un proche se jète sur le corps du défunt l'ultime moment avant la séparation. Ici, le père de la victime se courbe, son corps tombe presque. *«Un effondrement corporel représente… une extrême possibilité. Dans celui-ci nous touchons les frontières de notre être. Quand un corps s'écroule, nous rentrons dans un*

[7] Nous empruntons ici la notion de Van Geenep, dans Danforth Loring, *The Death Rituals of Rural Greece*, Princeton, University Press, New jersey, 1982:36: «Dans sa discussion pour les funérailles comme des rituels de passage qui amènent les personnes du monde des vivants à celui des morts, Van Geenep mentionne que… la période de transition ou la liminalité est la période pendant laquelle les participants de rituels ne se trouvent ni dans l'une situation ni dans l'autre».

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

mouvement qui échappe à notre contrôle. Le corps échappe à lui-même»[8]. Tout au long de cette scène le mouvement de descente du père provoque des mouvements de la direction inverse. Les corps de toutes les personnes se trouvent en tension, en train d'exercer des mouvements avec force: des corps en torsion, en courbes, en distorsion même. La tension du moment se représente par les postures de corps.

Le père se dirige d'un côté et les autres les poussent vers l'autre:

Action *
Réaction *

Ensuite, nous assistons à d'autres gestes : le père lève ses mains afin de s'appuyer sur une autre personne. Cette personne est le policier qui se trouve en face de lui. Mais encore une fois ce geste là provoque «l'anti-geste»[9] :

Geste *

Anti-geste *

L'état émotionnel du père ne lui avait pas permis de respecter certaines règles du comportement social. Prendre quelqu'un dans ses bras, le serrer, est un geste de familiarité qui peut être provoqué par une situation de joie ou de douleur. Mais il n'est pas inscrit dans les codes du comportement social entre personnes qui ne se connaissent pas ou qui ne partagent pas un statut commun. C'est la raison pour laquelle le policier rejète le geste du père. En observant minutieusement la séquence, nous avons pu constaté un autre détail intéressant. La suite de gestes ne s'arrête pas là; après l'anti-geste, le père réagit encore avec un autre geste: il met ses mains sur sa poitrine. Dans son état de désespoir et de souffrance, où le langage corporel exprime instinctivement son état intérieur troublé et n'arrive pas à être filtré à travers la voix de la raison, cette personne répond à la restriction imposée. À travers le canal de la communication corporelle qui est le seul disponible en ce moment, il regrette d'avoir dépassé les limites des codes sociaux. Dans un des moments le plus difficiles de sa vie,

[8] Voir note 2, p. 126.
[9] Nous allons appeler «anti-geste» le geste qui est provoqué par réaction, contre un autre geste.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

il prend la responsabilité de ses actes et avoue sa «*mea culpa*». Mais encore une fois, le corps précède la pensée ; il ne s'agit pas d'un acte raisonnable, mais d'une réponse instinctive. Il est donc évident que même dans des moments où la raison se met au deuxième rang, le corps garde ses réflexes mémorisés dans les gestes.

La séquence qui suit est celle de la fille qui offre à son père l'appui corporel qu'il cherchait. L'image d'eux n'est plus une image en tension; il n'y a plus de torsions, mais de lignes courbées, deux corps qui se comblent l'un l'autre: une image d'apaisement.

Conclusions

Cette étude nous a permis d'explorer les diverses façons d'aborder notre objectif, l'image télévisuelle. A travers l'histoire humaine dévoilée par ces reportages, nous avons contribué à la constatation des éléments essentiels pour la famille grecque aujourd'hui: l'importance du mariage, la place de la femme concernant les décisions importantes, celle de la future épouse, surtout si elle est enceinte. En dehors de ce fait, nous avons pu démantelé la structure du reportage de telle façon qu'une possible formule pourrait effectivement être établie dans l'avenir. Une recherche concernant la mise en scène des reportages participerait à l'étude tant d'objectifs des journalistes que de la réception des images de la part de spectateurs. Par surcroît, l'image télévisuelle s'avère un outil précieux pour l'étude du comportement corporel. Un rassemblement des sources audiovisuelles contribuerait à en tirer des conclusions sur les réactions du corps dans des moments précis. Il est évident que l'usage de l'image télévisuelle s'annonce d'une importance capitale pour les nouveaux intérêts de l'anthropologie: pour l'image, le corps et la douleur.

RÉFÉRENCES:

Alexiou, Margaret 1974. *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge University Press.
Brandstetter, Gabriele 2000. *Choreography as a Cenotaph*, in *Remembering the Body*, Hatje Cantz Publishers, Ostfilder-Ruit. Germany.
Cowan, Jane 1990. *Dance and the Body Politic in Northern Greece*, Princeton University Press.
Danforth, Loring 1982. *The Death Rituals of Rural Greece*, Princeton University Press, New Jersey.
De Martino, Ernesto 1975. *Morte e pianto rituale*, Torino, Editore Boringhieri.
Didi-Huberman, Georges 2002. *L'Image survivante* (*Histoire de l'art et temps des fantômes* selon A. Warburg). Paris, Les Editions de Minuit.
Godelier, Maurice, **Panoff**, Michel 1998 a. *La production du corps*, Editions des

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Archives Contemporaines.
— 1998 b. *Le corps humain*, Editions des Archives Contemporaines.
Hirschon, Renée 1978. *Open body/ closed space*, Clarendon Press, Oxford.
Jousse, Marcel 1974. *L'anthropologie du geste*, Paris, Gallimard.
Katz, Elihu, **Dayan**, Daniel 1996. *La télévision cérémonielle*, Paris, PUF.
Le Breton, David 1990. *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF.
Leroi-Gourhan, André 1965. *Le geste et la parole*, Paris, Editions Albin Michel.
Lombardi, Satriani, **Luigi**, Maria Meligrana 1982. *Il ponte di San Giacomo*, Milano, Rizzoli.
Mauss, Marcel 1973. *Anthropologie et Sociologie*, Paris, PUF.
Osorio, Francisco 2001. *Mass Media Anthropology*, Ph.D., Department of Anthropology at University of Chile.
Seremetakis, C. Nadia 1991. *The Last Word: Women, Death and Divination in Inner Mani*, Chicago, University of Chicago Press.
Virolle-Souibes, M. 1991. *Les gestes du deuil, exemples Algeriens*, "Geste et Image", N° 8/9.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

ANEXE

Photo no. 1

Photo no. 2

Photo no. 3

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Usages familiaux de la télévision et des autres médias en Roumanie et au Québec – perspective comparative

CRISTIANA-NICOLA TEODORESCU

"Thinking without comparisons is unthinkable."

Guy E. Swanson

Depuis quarante ans la télévision fait partie de notre vie. Depuis plus de quarante ans notre vie domestique est envahie par un univers médiatique de plus en plus complexe et sophistiqué. Toujours depuis quarante ans, les recherches en sciences de la communication portant sur les audiences de la télévision ont oscillé entre deux grandes perspectives.

La première, accordant un pouvoir important aux messages (pouvoir se manifestant au niveau des contenus, de la rhétorique et du texte) correspond à la tradition de recherche sur les effets des médias. Les chercheurs "apocalyptiques" (Eco 1985) proposent le modèle de "la seringue hypodermique", conformément auquel les médias injectent à leur audience narcotisée des messages qui contribuent à influencer directement leurs comportements et leurs attitudes (Schramm, Roberts 1971).

La seconde perspective tente de valoriser l'autonomie relative du récepteur devant le message médiatique et les facteurs socio-culturels qui bloqueraient, en quelque sorte, le pouvoir narcotique des médias. C'est la tradition des recherches des "uses and gratifications" (Blumler, Katz 1974) qui se demandent *"ce que les individus font avec les médias"*, plutôt que *"ce que les médias font d'eux"* (Halloran 1970).

En essayant de situer le phénomène des usages familiaux des médias dans le contexte plus global de la vie quotidienne des usagers, nous nous sommes questionnée sur l'importance et l'influence de la télévision et des autres médias dans/sur la vie quotidienne des familles. Plusieurs questions surgissent:

Est-ce que les usages des médias anciens et nouveaux transforment-ils d'une manière significative les relations interpersonnelles au sein de la famille?

Comment se comportent les gens quand ils regardent la télé?

Dans quelle mesure les gens sont-ils prêts à reconnaître que la télévision et les autres médias ont un certain pouvoir sur eux?

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Comment pourraient-ils intervenir pour se donner davantage de contrôle face au pouvoir médiatique?

Est-ce qu'il y a des variations dans les patterns d'usage médiatique, dans les comportements et dans les représentations sociales selon l'âge, le sexe, l'origine socio-économique et ethnoculturelle des membres de la famille?

Est-ce qu'il y a des différences dans les patterns d'usage médiatique selon les diverses périodes de l'histoire de la télévision?

Voilà quelques-unes des questions auxquelles nous voulons répondre.

Mais aussi, est-ce qu'il y a des variations dans les patterns communicationnels des gens selon le peuple auquel ils appartiennent? C'est la question à laquelle nous voulons nous référer, en ouvrant ainsi à cette recherche le volet de la comparaison internationale, après les volets ethnographique et ethnoculturel. On va essayer de dresser un modèle d'analyse comparative tel qu'il est utilisé dans les dernières recherches, pour répondre à nos objectifs généraux de recherche, afin de pouvoir ensuite avancer quelques hypothèses sur la comparaison entre nos deux pays, le Canada et la Roumanie.

1. La technique méthodologique

Comme technique méthodologique nous avons choisi le récit de vie, *"le récit de type autobiographique d'un acteur social dans le cadre d'une interaction précise"* (Desmarais, Grell 1986:11). La méthode des récits de vie nous permet de plonger dans l'intimité d'un acteur social, *"c'est-à-dire d'un individu que se constitue comme sujet parlant et agissant d'une part, mais aussi [...] qui appartient à un groupe social précis, à un moment donné de son histoire"* (Ferrarotti 1986:11).

Nous avons considéré que cette méthode allait nous permettre de mieux connaître l'histoire vivante de la télévision roumaine et Québécoise, par l'intermède des récits des téléspectateurs qui l'ont vécue et, en même temps, de comprendre les transformations au niveau des comportements et des usages médiatiques apportées par l'évolution de ce puissant média et d'en saisir les différences et les ressemblances qui se manifestent entre ces deux pays.

Notre analyse va porter sur un corpus de six récits de vie québécois et six récits de vie roumains, recueillis durant le printemps de l'année 1993. L'échantillon choisi comprend douze personnes, six pour chaque pays, de sexe et d'âge différent (jeunes, adultes, âge d'or) au moment de l'entretient.

Les critères pour le choix de l'échantillon ont été bien laxes: nous ne sommes pas intéressés à établir un échantillon représentatif, en suivant les critères sociologiques classiques. Notre échantillon est à titre représentatif, la technique utilisée (récit de vie) nous permettant justement cette représentativité, suffisante, selon notre opinion, pour la démonstration envisagée.

Le guide d'entretien que nous avons utilisé comporte sept grands thèmes centrés autour d'une question principale du chercheur:

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Thème no. 1: Importance de la télévision et des autres médias dans la vie quotidienne (passé, présent, avant, après la Révolution de 1989);
Thème no. 2: Usages de la télévision et communication dans la famille;
Thème no. 3: Télévision et rapports au social, au politique, à l'histoire;
Thème no. 4: L'influence de la télévision et des autres médias sur les gens;
Thème no. 5: Le pouvoir des gens sur la télévision et les autres médias;
Thème no. 6: L'activité des téléspectateurs devant le petit écran;
Thème no. 7: L'impact des nouvelles technologies sur l'usage de la télévision et l'avenir.

Chaque thème implique plusieurs questions adressées au répondant.

Assez ample, le guide que nous avons utilisé est représentatif pour les entretiens sémi-directifs, combinaison d'écoute attentive et de questionnement, à l'aide duquel on cherche à connaître les rapports socio-structurels qui se manifestent au sein des familles des deux unités socio-culturelles. Le guide d'entretien a permis aux répondants d'informer (de fournir des éléments pertinents pour la compréhension et l'analyse du phénomène étudié), d'exprimer une idéologie particulière (les répondants roumains et leurs rapports à l'information avant, après la Révolution et pendant la période de transition) et de s'auto-découvrir (de mieux comprendre et conscientiser leur propre comportement médiatique).

2. L'état actuel dans la recherche comparative des médias.

En analysant les recherches comparatives sur les usages médiatiques, Alex Edelstein (Edelstein, 1982) en distingue deux grandes perspectives: l'école de la "conscience collective" et l'école de la "conscience individuelle".

Gerbner (1973) est le porte-parole de la première perspective, en citant les "modifications spectaculaires" apportées par les médias dans tous les aspects de l'existence. Pour lui, les médias ont pris plusieurs des fonctions des parents, de l'église et de l'école, leur plus important impact dérivant de leur universalité. Gerbner considère que les médias offrent le contour de l'environnement symbolique partagé par les gens, ils créent et cultivent des publics larges et hétérogènes, définissent l'agenda des discussions publiques et représentent toutes les institutions dans l'imagination vive des faits et de fiction dressée pour le public de masse. Le chercheur interprète la "conscience collective" comme un "effet" des médias. Dans cette perspective, Murray et Kippax ont réalisé des intéressantes études comparatives sur la manière dans laquelle les enfants utilisent la télévision, Vidmar et Rokeach (1974) et Wilhoit et DeBock (1976) sur les réactions de l'audience à l'émission *All in the Family*.

La deuxième perspective, celle de la "conscience individuelle" est représentée par les études de Murray et Kippax sur les comportements médiatiques des enfants de trois villes de Queensland et de New South Wales en Australie. Ils ont comparé le comportement télévisuel des enfants dans des

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

situations de grand, petit et nul accès à la télévision et ils ont constaté que les enfants des villes avec un bas accès à la télévision passe autant de temps devant l'écran que les enfants qui vivent dans des villes avec un grand accès à la télévision. Vidmar et Rokeach (1974) ont comparé l'audience écolière de l'émission *All in the Family* aux Etats Unis et l'audience adulte de la même émission au Canada. Mais, étant donnée la similarité des cultures et de langue, leur variabilité a été bien limitée.

Une étude empirique intéressante a été réalisée en Angleterre, Hongrie et Danemark sous la direction de James D.Halloran et de Olga Linne (1988) sur la télévision et la famille, les deux chercheurs proposant dans leur analyse d'utiles pistes méthodologiques. Ils considèrent que la tâche des analyses comparatives de ce type est non seulement d'homogénéiser les catégories d'analyse, d'établir des "dénominateurs communs", mais aussi d'utiliser dans chaque société/culture analysée les approches les plus appropriées (même si différentes d'une unité sociale à l'autre) pour obtenir les informations nécessaires pour une interprétation cohérente.

Une revue de la littérature du domaine de l'analyse comparative des usages médiatiques nous a amenée à la constatation qu'il n'y a pas encore, selon notre connaissance, d'études comparatives qui utilisent une méthode tellement qualitative comme le récit de vie, cette "forme historique de l'individualisation" comme la définissait Althusser.

3. Hypothèse de travail

En tentant de développer des voies nouvelles et alternatives pour décrire qualitativement les comportements vécus et les émotions ressenties par les téléspectateurs au moment même et dans le "chez-soi" (à la maison, au sein de la famille vue comme "groupe naturel de visionnement" (Lull 1988) dans les conditions habituelles, "naturelles" (Lindlof 1987) dans lesquelles ils regardent le petit écran, nous nous plaçons, donc, dans le paradigme "qualitatif" de l'analyse comparative. Notre approche va être, donc, une approche qualitative-ethnographique, en utilisant comme méthode les récits de vie, et notre objectif principal de recherche sera une comparaison internationale entre les usages familiaux de la télévision en Roumanie et au Québec.

Consciente des limites et des problèmes méthodologiques du comparativisme, on se pose la question sur le modèle d'analyse comparative qu'on va appliquer aux deux réalités médiatiques qui nous intéressent, à leur évolution, à leur impact sur les patterns communicationnels des gens.

En utilisant les récits de vie dans leur fonction exploratoire et analytique (Bertaux 1986) on essaie de faire émerger les lignes de force, les enjeux, les "noeuds" du terrain, pour pouvoir construire une "théorie" en ce qui concerne la réalité télévisuelle des deux pays.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Comme modèle pour notre analyse comparative on propose une analyse à deux niveaux. On part de l'hypothèse qu'un premier niveau horizontal, basé sur l'analyse synchronique des deux réalités, à partir des grands thèmes établis dans le guide d'entretien utilisé pour la cueillette des récits de vie, nous permettra de voir quels sont les ressemblances et les dissemblances, les tendances majeures et les écarts identifiables dans les deux espaces communicationnels. Pour proposer le deuxième niveau de notre analyse comparative, on va s'appuyer sur la conception de Franco Ferrarotti sur la méthode biographique (Ferrarotti 1983). Ferrarotti considère les récits de vie comme récits de la "mémoire collective du passé", ayant une valeur heuristique, qui profiterait au chercheur, et une valeur existentielle, qui profiterait au groupe enquêté. Pour le chercheur italien, le véritable creuset de l'histoire, comprise comme mémoire collective, est la vie quotidienne, la méthode biographique permettant "de procéder à des analyses en profondeur" des phénomènes que nous étudions.

Si on accepte l'idée de Michel Pichette (Pichette 1989) selon lequel *"l'histoire de la télévision est l'histoire des téléspectateurs"*, on peut essayer de voir, à travers les récits de vie, l'évolution des patterns communicationnels des gens des deux pays, du moment de l'apparition de la télévision comme média de masse jusqu'aujourd'hui. Ce deuxième niveau, vertical cette fois-ci, de notre analyse comparative pourrait nous permettre un regard diachronique sur les deux réalités socio-culturelles qui font notre objet d'étude, pour pouvoir en dégager surtout leurs dissemblances.

4. Une première lecture analytique comparative du corpus Québécois et d'une partie du corpus roumain

4.1. L'analyse synchronique, horizontale.

Nous proposons une lecture analytico-comparative, une approche thématique des points communs et divergents observés (sans essayer de voir quelles en sont les causes), en suivant les sept thèmes qui ont structuré le guide d'entretien.

4.1.1. L'importance de la télévision et des médias dans la vie quotidienne:

Quelle est l'importance de la télévision et des autres médias dans l'ensemble de la vie quotidienne des familles Québécoises et roumaines?

La place de la télévision

Les médias occupent une place importante dans les deux sociétés. Si l'on essayait de faire une hiérarchisation de leur importance on pourrait commencer, pour la société roumaine, avec la radio, et placer ensuite la télévision, les journaux, le livre et le cinéma.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

"Dans cette situation, après la radio, la télé est placée dans une position privilégiée comme source d'information, de divertissement, d'évasion", affirme Mihai, un des répondants roumains. Ion affirme que *"La télé, avec la radio, sont pour moi, des éléments inséparables, et j'ai de la peine à m'imaginer une vie sans ces médias... Ils sont autour de moi, comme l'air..."*.

Quant à la société Québécoise, la télévision occupe la première place comme usage médiatique, suivie par la radio, le livre et le cinéma.

Enchantés ou déçus par la télévision?

Les sentiments provoqués par la télévision sont différents dans les deux unités socio-culturelles analysées. En Roumanie, la télévision dans sa forme actuelle est appréciée. *"Maintenant, en 1993-1994, son rôle d'instance d'information a retrouvé sa normalité, sa légitimité et, donc, implicitement, la consommation a augmenté elle aussi"* (Mihai). Au Québec, les gens sont généralement déçus par la télévision. *"On est souvent déçu de ce qu'on voit à la télévision, des choses comme la violence, le sexe, à toute heure. Parfois même choqué"* (Paul). Les Québécois regrettent l'âge d'or de la télévision, la "paléo-télévision" qui était "tournée vers l'extérieur", qui " éduquait". Parce que la "néo-télévision", celle qu'on regarde aujourd'hui, *"est devenue familière, au point où on y discute de relation de couple, de problèmes d'alcôve avec beaucoup de détails et de vérité. Pourtant cette télé peut déranger. On la trouve déplacée"* (Paul).

Emplacement domestique du téléviseur

Malgré ces sentiments, la télévision envahie l'espace domestique, entrant dans la cuisine ou dans la chambre à coucher. *"Je suis passé au stade du téléviseur dans la cuisine pour regarder les émissions informatives le matin"* (Pierre). En Roumanie, la télé garde encore sa position privilégiée dans le salon, amplacée stratégiquement pour que tout le monde puisse la regarder confortablement. C'est le niveau technologique qui détermine cette différence? Le nombre d'appareils TV dans la maison conduit-il à des modifications dans les patterns communicationnels des membres de la famille? On peut formuler l'hypothèse que le nombre d'appareils TV conduit à un usage télévisuel individuel, dont les implications au niveau des relations interpersonnelles restent à être analysées.

La compétition télévision / autres médias comme sources d'information, de réflexion, de rêverie

Est-ce que la télévision - malgré les cotes d'écoute - est devenue le média dominant, en empêchant les gens dans l'utilisation des autres médias et dans leur vie familiale et communautaire?

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Même si téléspectateurs passionnés, les Québécois ne se résument pas à ce média quant aux sources d'accès dans le monde de la fantaisie. L'action, le chant, le sport, le théâtre, le cinéma, le livre leur offrent la nourriture spirituelle nécessaire. Pour Pierre *"y a une bonne partie qui vient de ce que j'ai accumulé dans ma tête, dans ce que j'ai vécu, par les amis..."*. Ils se retrouvent avec plaisir au sein de la famille ("avec mes enfants et ma blonde"), avec des amis, la télévision ne les rendant pas ses prisonniers.

On observe la même attitude dans l'espace roumain. *"Oui, je regarde la télé, mais elle ne m'empêche pas de vivre ma vie"* (Ion). Le cinéma offre une importante source d'accès dans le monde de la fantaisie et de la fiction dans les deux pays. *"J'adore le cinéma.[...] D'ailleurs on y va mon épouse et moi toutes les fins de semaine, on n'est pas capables de s'en passer, il faut qu'on aille voir notre film toutes les semaines."* (Robert). En Roumanie aussi les gens sont de grands consommateurs de cinéma. *"Le film reste la zone de divertissement fréquentée et préférée, j'en renonce seulement si je suis trop fatigué"* (Mihai).

Dans les deux espaces, la télévision représente une source importante d'information et alimente la réflexion des gens. *"Moi, la télévision, ça me stimule et ça m'alimente vraiment"*; *"Les émissions d'échanges, soit des entrevues de journalistes avec des invités, ça stimule"* (Paul).

Pour le domaine social [...] l'élément stimulateur est le mass média et, dans ce contexte-ci, la télé, avec ses "Actualités" (le programme informatif quotidien de la première chaîne de télévision roumaine) *a le rôle de déclencheur. Donc, je regarde le soir les "Actualités", je suis informé sur un événement, et cette information me stimule à acheter le lendemain un ou deux journaux pour voir comment l'événement a été présenté, pour pouvoir le comprendre, l'analyser par l'intermède du texte écrit. Si les "Actualités" sont insignifiantes, le lendemain je n'achète pas de journaux, je ne ressens pas le besoin d'en acheter. Donc, je peux dire que l'information est stimulée par la télévision, mais pas la réflexion, qui est stimulée beaucoup plus par la presse écrite* (Mihai).

Les autres médias

La présence des autres médias est très forte au niveau de la consommation dans les deux espaces culturels.

La vidéo, le livre, le journal, la radio se retrouvent dans l'univers quotidien des deux peuples. *"Au niveau des journaux, on en fait le même usage qu'autrefois. Chaque jour on lit le journal...[...] La musique aussi..."* (Robert).

En tenant compte des différences qui existent au niveau de l'univers médiatique des deux pays, un univers plus riche au Québec, offrant plusieurs

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

possibilités de consommation médiatique, quelle sera la position de la télévision en compétition avec les autres médias?

C'est plus facile de fermer maintenant la télévision avec ce qu'ils offrent... On va écouter plus de musique. Puis j'ai développé davantage le goût pour ça en Asie avec mon tourne-disque... Puis j'avais apporté des disques... On en achetait là-bas aussi. On l'utilise beaucoup plus qu'avant. On a diminué les heures de consommation de télévision (Robert).

Cette compétition est enregistrée en Roumanie aussi, mais dans les deux pays la dominante se maintient au niveau du choix entre la télévision et le magnétoscope.

Il y a bien sûr le magnétoscope qui offre de nouveaux usages pour l'écran. Y a des journées t'as le goût de regarder l'écran, tu vas te chercher un film au bout de la rue. Mais quand même, ça nous empêche pas de regarder la télévision quand on veut et la radio, et de lire les journaux quand on veut. On essaie d'avoir un juste partage de tout ça, équilibré, puis à travers nos activités, on s'occupe à ça, c'est devenu comme des loisirs presque constants (Robert).

En Roumanie, même si le programme de la télévision est devenu intéressant, le magnétoscope garde sa place importante dans l'usage médiatique. *"Mais, je ne peux pas dire que les modifications du programme de la télévision ont constitué un facteur tellement important pour marginaliser la présence et la consommation de la vidéo dans la maison."* (Mihai).

La télévision- média d'accompagnement?

On constate l'existence dans les deux univers culturels de deux médias d'accompagnement, la radio et, dernièrement, la télévision.

La radio demeure un média très écouté; elle accompagne les tâches quotidiennes, les repas, la lecture des journaux. Elle constitue une présence active dans toutes les familles. *"Le soir, quand je ferme le téléviseur, j'ouvre la radio, puis c'est à CKAC, puis j'écoute. A même temps que je lis, j'écoute. Puis quand c'est bon à la radio, j'laisse mon livre, j'écoute, puis je continue. Puis la radio est ouverte toute la nuit chez moi. Fais que je me réveille souvent, donc... J'ai toujours une présence"* (Roberte).

On observe, au Québec et en Roumanie, la même tendance de transformer la télévision dans un média d'accompagnement. *"Le téléviseur est ouvert, mais je fais autre chose... Je fais ma besogne de ménage, de la popote pour le lendemain..., du lavage..."* (Pierrette). La télévision est devenue une présence habituelle dans la maison. *"Y en a qui vont allumer la radio le matin, moi c'est le téléviseur. C'est toute une présence pour moi"* (Pierrette).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Indifféremment de sa place dans la maison, la télévision accompagne la vie quotidienne des gens. Mihai fait la distinction entre l'écoute de consommation *"quand on regarde la télé tout en faisant d'autres activités - repasser le linge, tricoter, coudre -. Ou bien l'écoute d'assistance, quand on arrête les autres activités pour regarder attentivement la télé"*. L'écoute de consommation est très grande en Roumanie, parce que

La vie dans l'Est de l'Europe est bien différente, la quantité de travaux domestiques est grande et donc on ne peut pas rester des heures et des heures devant la télé sans rien faire. On fait pas mal de choses tout en écoutant la télé: il y a une sorte de relation à distance avec la télé. S'il y a quelque chose d'intéressant on vient vite dans le salon pour regarder les images. Il y a une grande interférence entre l'activité domestique et celle télévisuelle (Mihai).

Motifs du visionnement télévisuel

Les motifs pour lesquels on regarde la télévision sont les mêmes dans les deux pays. On la regarde pour s'informer, ensuite pour se détendre, surtout le soir, après une journée de travail, mais, pour quelques-uns le matin aussi.

Y a des jours j'ai une envie folle de m'évader, de m'amuser, d'oublier... Donc, dans ce temps-là, je cherche des émissions qui pourraient me faire m'évader, et malheureusement, j'en trouve pas souvent. Ou, il y a d'autres jours où je veux vraiment m'informer, et ma petite dose d'information quotidienne je la veux. Puis..., c'est à peu près le seul usage qui me motive... C'est à dire le seul motif qui me porte à utiliser la télévision (Paul).

Loisir, source de passe temps, d'évasion, de détente, d'information, d'éducation la télévision accompagne la vie des gens. Mais, est-ce qu'elle la modifie?

4.1.2. Usages de la télévision et communication dans la famille

Est-ce que la télévision a contribué à transformer d'une manière significative la nature des relations interpersonnelles au sein de la famille? Est-ce qu'elle modifie les relations entre les parents et les enfants?

Télévision et relations intra-familiales

Généralement, la présence et l'influence de la télévision n'est pas perçue comme négative au sein de la famille ni au Québec, ni en Roumanie.

Dans la famille de Robert, la télévision a toujours été ressentie comme une présence positive:

C'était positif parce que pour nous ça nous a un peu réuni. Puis dans ma famille à moi, évidemment moi j'avais cette notion là maintenant. Quand je me

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

suis marié je savais que la télévision pouvait aussi nous unir, mais dans la mesure où elle provoque des discussions. C'est évident qu'on peut pas se parler pendant qu'on écoute, on va se dire "Eh, tais-toi donc, j'écoute ça!". C'est normal, c'est tout à fait humain, on ne peut pas avoir les oreilles à une place, puis à une autre en même temps. On écoutait les émissions, mais ce qu'on cherchait à provoquer nous autres c'était la discussion par après, développer un sens de la critique face à la télévision, face à l'esthétique, face au jeu des comédiens.[...] Chez nous disons que la télévision nous a pas désuni, loin de là" (Robert).

Le même sentiment face à la télévision est ressenti en Roumanie, où l'on observe une nuance supplémentaire en ce qui concerne la télévision comme élément socialisateur: *"En plus, on invite des amis, les parents, pour regarder ensemble une cassette vidéo, un match de football, une émission intéressante, donc, la consommation se transforme de privée en sémi-publique, avec toutes les connotations spécifiques"* (Mihai). La télévision devient, des fois, le déclencheur d'une petite "ritualisation" de la vie: *"Le film "sérieux", surtout quand on a une cassette vidéo, a un programme spécial, une petite ritualisation, une pause dans le rythme quotidien, une soirée qui lui est dédiée."* (Mihai).

A cause du nombre de plus en plus grand d'appareils TV dans la maison, on arrive au Québec à des situations où tous les membres de la famille ont un téléviseur branché sur un poste différent. On sent dans certains témoignages que la solitude peut être générée par des situations pareilles :

Mon mari [...] c'est certain qu'on communique pas tout le temps, moi, je suis en haut, et lui, il regarde toujours la télévision en bas... Et comme il dit, s'il veut regarder une émission d'actualités, il aime bien être assis, bien tranquille et tout ça... C'est certain qu'on communique pas, le temps qu'il regarde en bas, moi je suis en haut... C'est certain depuis que je travaille..., la communication..., c'est comme tous les couples à un moment donné, si t'es pas ensemble pour faire le travail tu communiqueras pas (Pierrette).

Les Roumains sont, eux aussi, conscients des pièges de la télévision, mais ils n'en sont pas inquiets.

Dans une famille roumaine, la télé est un personnage qui modifie l'architecture de la pièce, le programme quotidien, qui est source de conflits (en étant la seule dans la maison) à cause des intérêts différents. La télé est aussi un élément socialisateur, parce qu'elle réunit la famille. Elle est présente dans les moments anniversaires. Même avec plusieurs appareils TV dans la maison, malgré une dose d'individualisme qui apparaîtra, les structures familiales roumaines ne seront pas modifiées en profondeur, parce que nous vivons encore dans une

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

société de type populaire. La famille sera toujours (je l'espère, au moins!) unie et la télé ne représentera pas le facteur de dé-socialisation (Mihai).

Télévision et relations parent/enfants

Dans l'espace Québécois, la télévision n'a pas une place très importante dans les relations entre les parents et les enfants. Pour Pierre, la télévision n'a pas joué un rôle important dans sa relation avec les enfants, car *"la télé n'a pas une place suffisamment prédominante dans ma vie quotidienne"*. D'autre part, il avoue sans remords que la télévisio a joué le rôle de gardienne pour ses enfants. Pour Roberte la télévision avait un impact à cause des discussions qui suivaient les émissions. Par ailleurs, avec son fils qui s'intéressait beaucoup aux sports américains, comme le football et le basket-ball, la télévision n'a pas eu d'effets de rapprochement par la discussion.

En Roumanie, la télévision a une grande importance dans les relations parents/enfants. Ion affirme qu'il n'aime pas tellement l'idée que la télévision soit une gardienne pour les enfants:

Mais, je n'aime pas tellement l'idée que les enfants regardent tous seuls la télévision, parce que je me rappelle mon enfance, quand ma mère m'expliquait ce que je regardais à la télé, elle restait près de moi et j'aime bien ce type de partage... L'écoute en commun, parents - enfants, des émissions éducatives est bénéfique pour l'évolution des enfants ..., mais aussi pour les parents, parce que nous apprenons tout le temps et parce qu'en regardant les émissions pour les enfants on apprend à mieux les comprendre...

Pour Mihai *"les parents sont de plus en plus appelés à consommer des programmes pour les enfants pour les leurs expliquer. Les parents deviennent le médiateur entre l'instrument médiatique et l'enfant"*.

4.1.3. TV et rapport au social, au politique, à l'histoire

Comment est-ce que les usages de la télévision ont transformé le rapport que les téléspectateurs entretiennent avec le social, le politique, l'histoire? Est-ce que la télévision contribue à changer leur vision du monde?

Au Québec, la télévision est ressentie comme une fenêtre sur le monde, un média qui aide les gens à comprendre leur temps. Le social, le politique, l'histoire entre dans la maison par l'intermède de la télévision, qui connecte l'individu aux problèmes de son époque.

En Roumanie, la télévision permet une meilleure information sur ce qui se passe extra muros, à l'extérieur du pays. Mihai affirme que

Je ne peux pas me considérer comme défavorisé au niveau de l'information en ce qui concerne les grands événements politiques planétaires par rapport au

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

monde occidental. J'ai vu, comme tout le monde occidental, toutes les images, tout ce qui s'est passé dans le Golf, en Yougoslavie, en Somalie. Il y a, donc, un poids informationnel comparable à celui du monde occidental, il y a une information planétaire par l'intermède de la télévision.

Pour ce qui est de l'information interne, les Roumains ne sont pas satisfaits par la télévision nationale, et ils cherchent leurs sources d'information dans les programmes indépendants de télévision, dans les programmes étrangers de télévision, TV 5, BBC, le grand journal espagnol, à la radio, dans les postes étrangers de radio (BBC, Europe Libre, Voice of America), dans les journaux. Ion affirme que

assez vite j'ai compris que la télévision offrait une image biaisée de la réalité, qu'elle était la voix du FSN -PDSR, que les Actualités avaient une nette position pro-Iliescu et pro-FSN - PDSR, que, pour moi, c'était la même chose qu'auparavant - un journal informatif dédié au président et que les autres partis, et donc les autres positions alternatives, n'étaient pas du tout représentés et donc, pour moi, la crédibilité de la télévision a commencé à baisser et je ne l'ai plus regardée. Je ne restais plus devant la télé pour m'informer sur ce qui se passe dans le pays. J'ai choisi les journaux de l'opposition pour regarder la réalité.

Mihai trouve que *"si on laisse de côté les images de l'extérieur, les informations internationales de cette période, pour ce qui est de l'intérieur on constate qu'on est mal informé, ou bien qu'on est informé avec des pseudo-informations (conférences de presse, expositions, événements annoncés d'avance)"* et il explique cette réalité par *"l'incapacité des journalistes du département d'informations de sortir dans la rue, de penser l'information comme le résultat d'un processus de cueillette, de découverte"*. Il devient très critique par rapport à la télévision, en la considérant *"comme le plus mauvais média du paysage roumain actuel"*.

4.1.4. L'influence de la télévision et des autres médias sur les gens

La télévision influence les gens. Mais, sont-ils prêts à reconnaître cette influence? Quelle est leur opinion sur l'influence que la télévision exerce sur eux, sur leurs attitudes et leurs comportements?

L'influence de la télévision sur les gens

Les réflexions de nos informateurs sont très intéressantes à ce sujet. Pierre affirme que la télévision, avec son langage et ses images

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

doit certainement changer quelque chose dans notre manière de sentir, notre conscience du monde, notre présence au monde [...]. J'ai l'impression que ça contribue, à cause du véhicule important que c'est, à nous faire vivre plus dans nos têtes qu'avant. Je suis pas capable d'expliquer par exemple pourquoi, mais c'est un feeling qu'à mon avis on identifie quand on parle du phénomène d'isolement que provoque l'écoute télévisuelle. Y a un isolement effectif, je pense que t'embarques dans une espèce de bulle, dans une espèce de petite planète à toi, de nébuleuse...

Robert, quant à lui, il a un sentiment d'angoisse devant la télévision:

Actuellement, il se passe des choses en télévision qui sont en train de conditionner les gens. Tu sais, pour conditionner les gens, il faut que tu répètes, tu sais, pour faire saliver le chien..., Pavlov, lui, il faisait répéter bien des choses... Et puis, ça conditionnait son chien, il salivait, le petit chien... Puis, on se rend compte qu'en télévision on est en train d'essayer de nous faire saliver, on nous répète certaines émissions... Je pense, par exemple, à la télévision intéractive..., à mon sens c'est une forme de conditionnement... On est en train de devenir des moutons dans cette bergerie là... [...] Tout va être contrôlé par la télévision intéractive, ton compte de banque, tes achats chez Eaton, à l'Épicerie... Je trouve ça dangereux. Je pense qu'il faut faire attention à ça... Moi, je m'inquiète beaucoup...

Les Roumains n'acceptent pas l'idée qu'ils peuvent être influencés par la télévision. Ion affirme qu'il n'a pas été manipulé par les médias totalitaires, qu'il a gardé son indépendance et, donc, il connaît les systèmes d'auto-défense. *"Mais, au niveau des comportements, je ne crois pas que les médias aient une force de modification tellement grande... Parce que l'éducation faite pendant les premières années de la vie et ce qu'on apprend pendant cette période-là reste valable toute la vie. Les comportements ne peuvent pas être facilement modifiés sous l'influence de la télévision et des autres médias..."*. Mihai accepte une certaine influence de la télévision seulement en ce qui concerne

la tendance consommatoriste (qui) peut être facilitée aisément par la télévision, surtout pendant une période de libéralisation et de rêverie en ce qui concerne une société de consommation, dont l'image rose vient par l'intermède des images de la publicité ou des films, dont la prospérité choque...Donc, ce genre d'émissions (pub, films) pourrait créer des attitudes consommatoristes. Mais, des modifications comportementales plus amples, plus profondes ... Mais, je dois avouer que je pense que pendant une période de transition, les facteurs de modélisation comportementale sont tout à fait différents par rapport aux

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

mécanismes usuels des périodes stables, et, donc, des études approfondies sont nécessaires pour clarifier cet aspect-là.

4.1.5. Le pouvoir des gens sur la télévision et les médias

Peut-on influencer, individuellement ou collectivement, les contenus de la télévision afin de se donner davantage de contrôle face au pouvoir des médias? Par quels moyens?

Pour les Québécois, c'est une affaire de groupe. On pourrait, sans doute, si on s'organisait en "syndicats de téléspectateurs". Quant aux associations des téléspectateurs, elles ne sont pas connues, pour ne pas dire qu'elles sont perçues comme inopérantes. Donc, au Québec, les gens ne se sentent pas responsables des émissions mises en ondes et, pour certains, le seul vrai pouvoir est de changer de canal.... Pierre considère que la seule façon de développer un vrai pouvoir sur la télévision c'est "d'apprendre à mieux la connaître", de "s'alphabétiser" avec son langage spécifique.

Les Roumains, eux aussi, ne se sentent "pas du tout" responsables du contenu des émissions diffusées sur les chaînes de la télévision nationale, parce que

La télévision, ayant d'autres sources de financement, ne dépend pas et n'est pas influencée par les réactions du public. Donc, je ne me sens pas responsable... parce qu'à la télévision il y a un seul numéro de téléphone auquel on peut exprimer son énervement et, tu t'imagines, le poste est toujours occupé! Ils font publiques seulement les lettres de félicitations pour certaines émissions, mais pas toutes les lettres et pas tous les points de vue exprimés. Dans ces conditions, l'individu ne se sent pas responsable, parce qu'il est conscient qu'il ne peut pas intervenir... (Mihai).

Tous nos répondants sont convaincus qu'ils n'ont aucun pouvoir sur la télévision et sur les autres médias, dans un paysage médiatique anomique, sans une loi de la presse, sans le cadre administratif et légal nécessaire. Ils sont résignés devant cette agressivité médiatique, comme auparavant devant la propagande communiste toute puissante et envahissante. Quant à une association des téléspectateurs, Mihai considère qu'elle n'est pas possible dans le paysage roumain actuel : *"Pour que ces associations aient un rôle à jouer, elles doivent être placées, intégrées dans une structure, dans une hiérarchie, dans un mécanisme de prise de décisions"* qui n'existe pas actuellement. Mais, *"au moment où la concurrence va se faire sentie, leur attitude (l'attitude des dirigeants de la télévision) va se modifier immédiatement. Tu peux prendre l'exemple de la radio: après l'apparition des postes autonomes de radio, les postes indépendants, la qualité des programmes des postes nationaux a beaucoup augmenté!"*. Ce sentiment de ne rien pouvoir changer au niveau de

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

l'émetteur explique cette focalisation sur le récepteur, c'est-à-dire la conviction que c'est leur devoir de se défendre, de construire leur propre système immunitaire, concrétisé par un manque de confiance, par un sentiment de détachement, et parfois même de distance ironique, par rapport aux messages télévisuels.

4.1.6. L'activité des téléspectateurs devant le petit écran

Comment se comportent concrètement les gens quand ils font usage de la télévision?

Le comportement devant le petit écran est très divers. Dans la cuisine, au salon ou dans la chambre à coucher, les gens regardent la télé seuls ou avec les autres membres de la famille, ils bougent, ils font d'autres activités parallèles, ou bien ils regardent attentivement et ils n'aiment pas être interrompus, ils se donnent du pouvoir en zappant plus ou moins fréquemment.

En Roumanie, la seule différence consiste dans le fait que les gens ressentent généralement le besoin de regarder ensemble la télévision, pour pouvoir commenter les informations, vérifier leur véridicité, une manière plus collective d'usage étant observée chez tous nos les sujets.

4.1.7. L'impact des nouvelles technologie sur l'usage de la télévision et l'avenir.

Au Québec, l'usage du magnétoscope varie entre une utilisation sommaire et l'enregistrement des émissions pendant qu'on est en voyage. On utilise le Vidéoway quand on l'a, *"des fois pour s'amuser, quand il n'y a rien de bon à la télévision"* (Pierre). Pour ce qui est des jeux vidéo, leur usage se limite aux enfants. On les approche de l'idée du monde virtuel, les jeux vidéo étant perçus comme un monde à part, dans lequel on entre:

Mais, quand t'es devant... en tout cas, c'est cette idée que "tu rentres dedans", l'image que j'ai, j'arrive pas à la sortir avec des mots, c'est quand mon gars joue au Nintendo, j'ai l'impression que l'écran c'est pas rien que ça, mais que toute la pièce, c'est comme le terrain de jeu dans lequel il joue finalement. L'espace prend tout un autre sens, une dimension tout ça... (Pierre).

Malgré tous les maux de la télévision, les Québécois ont confiance dans son avenir, en imaginant même des maisons *"totalement fichées sur des écrans, de pouvoir en avoir accès (tout le temps et dans tous les coins de la maison). Je rêve d'une maison où, à la limite, la radio serait remplacée par le téléviseur"* (Robert).

Les Roumains sont heureux pour les deux chaînes nationales, pour l'accès libre, "non-piraté" aux télévisions étrangères (TV5, BBC, le programme

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

informatif bessarabien et espagnol), pour les télévisions locales, pour les postes indépendants (même si leur qualité est bien douteuse).

Les nouvelles technologies existantes au Québec n'ont pas encore fait leur apparition dans le paysage médiatique roumain. Pour Mihai, l'avenir de la télévision est difficilement prévisible:

Jusqu'à présent, la télévision roumaine a été une télévision traditionnelle, adéquate au public roumain, structurée sur ses valeurs traditionnelles, sans le violenter, sans l'agresser dans ces/ses valeurs, une télévision paradoxalement consensuelle. L'apparition des postes indépendants va apporter des modifications qui sont, maintenant, difficilement prévisibles et prédictibles. C'est alors, probablement, qu'on aura une vraie audience diversifiée.

4.2. L'analyse diachronique, verticale

Pour ce deuxième niveau de l'analyse comparative on essaie de voir l'évolution des usages de la télévision et des autres médias à partir du moment où la télévision a fait son entrée dans la vie des familles roumaines et Québécoises.

On part de l'hypothèse qu'au Québec cette évolution médiatique a été continue, les modifications au niveau des patterns communicationnels étant dues aux facteurs de progrès technologique enregistré au fil des années.

Pour la Roumanie, on va parler d'une évolution à ruptures, déterminées par des facteurs extra-technologiques, des facteurs idéologiques, et on va essayer de voir quelles ont été les étapes de l'histoire de la télévision roumaine, telle qu'elle a été vécue par ses téléspectateurs.

Avant l'apparition de la télévision, en Roumanie, comme au Québec, les médias existants - radio, livre, cinéma, presse - rythmaient la vie quotidienne des gens. On lisait, on dînait avec la radio ouverte, on l'écoutait le soir pour le divertissement, les journaux entraient quotidiennement dans la maison, on allait au cinéma ou au théâtre. On peut affirmer qu'avant l'apparition de la télévision, la consommation des autres médias était comparable à celle d'aujourd'hui, dans le sens que l'usage du média est associé à la détente, à l'information, à la croissance de soi à travers un apprentissage, qu'il passe par la lecture ou par l'écoute de la radio. La télévision est venue changer ce paisible paysage médiatique, ou, au moins, elle a progressivement modifié la manière dont on organise les loisirs, les sources d'information ou d'accès dans le monde de l'imaginaire. Pour un premier temps, elle occupait peu de place, en raison de la mise-en-onde réduite comme période temporelle. Mais, progressivement, sa présence est devenue de plus en plus grande dans le "monde-vie" des gens, en transformant peu à peu leurs habitudes et leurs besoins. Paul résume ce changement qui s'est opéré avec le temps:

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

ça se fait progressivement. Tu perds pas toutes tes habitudes, t'en acquiers pas de nouvelles du jour au lendemain. Pour les nouvelles, moi j'aime bien la télévision, ça résume beaucoup. Ensuite, quand je prends mes journaux, j'approfondis certains articles que les nouvelles ont pas eu le temps d'approfondir. Alors, maintenant, je lis dans les journaux bien plus les gros titres, puis je regarde..., parce que la nouvelle, elle-même, je la connais.[...] Alors ça vient progressivement d'abandonner un petit peu le journal pour passer un peu plus vers la télévision. Peut-être d'abandonner un peu plus la lecture pour se consacrer plus à la télévision... ça c'est fait... C'est une évolution plus que...

L'histoire de la télévision Québécoise marque une évolution naturelle, qui se fait progressivement, en se retrouvant maintenant devant une balance médiatique bien changée par rapport aux années 5o et sans savoir très bien les moments précis de ce changement.

Pour la Roumanie, cette histoire commence à proprement parler vers la fin des années '50 - le commencement des années '60, quand elle entre pleinement sans les familles.

L'âge d'or

Les années '60-'74 représentent l'âge d'or de la télévision roumaine, période marquée par une grande ouverture culturelle, qui se fait sentie au niveau des programmes TV. Mihai se rappelle qu'à l'époque

la Roumanie occupait pour sa grille de programmation la sixième position en Europe, selon les classification UNESCO, il y avait, donc, un système de programme axé sur des critères éducatifs, culturels. Il y avait une série d'émissions à finalité culturelle, des émissions pour l'apprentissage des langues étrangères, toutes sortes d'émissions culturelles, le divertissement étant, lui aussi, contrôlé ou bien orienté culturellement. [...] La télévision n'était (mais, maintenant la situation a changé) qu'un des facteurs éducatifs, à côté de l'école, du livre, des discussions avec les parents et les amis, donc, la télévision était un facteur éducatif [...].

Pendant cette époque, la télévision n'a pas modifié la consommation des autres médias, *"justement à cause du fait que cette consommation était très bien rythmée dans ce type-là de modèle culturel, que je nommerais traditionnel, et qui n'était pas encore brisé par la pression des mass médias. Mais, on ne doit pas oublier, des médias qui se réduisaient à deux programmes radio, un seul programme TV qui occupait la fin de l'après-midi et le soir"* (Mihai).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Les télévisions voisines

Les années '75-'80 apporte la première rupture dans l'évolution de la télévision roumaine. La fermeture culturelle commence à se faire sentie et, comme un reflet, les programmes TV deviennent de plus en plus arides. C'est la période du divorce entre les téléspectateurs et la télévision nationale. Les gens commencent à se diriger vers les télévisions des pays voisins, la télévision bulgare, yougoslave, russe, hongroise. Chaque région du pays regardait sa "propre" télévision, en fonction de la position géographique.

Mihai se rappelle qu'il regardait *"le poste bulgare, mais pas pour les nouvelles. Je regardais les matches, les championnats mondiaux de football [...]"*. Mais, il se rappelle avec plaisir et même une nuance de nostalgie

mes séjours à Timişoara où j'allais pour participer aux colloques ou à des réunions scientifiques et où j'habitais chez un ami. J'étais heureux, parce qu'il captait quatre postes de télé, le poste hongrois de Voevodina, le poste serbe Beograd, la deuxième chaîne serbe et le poste roumain de Voevodina. Donc, quatre postes de télé... Et les Serbes transmettaient des films, de la musique, bref un programme intéressant... C'était pour moi de vraies vacances médiatiques...

Les années '75-'80 sont marquées, donc, par les télévisions des pays voisins. Les gens commencent même à apprendre les langues des pays voisins, pour pouvoir comprendre les émissions transmises.

Les années vidéo

Les années '80 sont les années "vidéo", période qui représente "vraiment un phénomène auquel on doit penser et qui doit être étudié, analysé" (Mihai). *"Pendant les années 80, pas de télévision roumaine... bulgare, russe, hongroise, vidéo, tout ce que tu veux, mais pas de télévision roumaine..."* (Ion). L'entrée massive du magnétoscope dans le paysage médiatique roumain marque une deuxième rupture dans l'évolution de la télévision. Les postes voisins de télévision ne sont pas tout à fait abandonnés, mais leur écoute se réduit considérablement. *"C'était déjà la période noire, avec des films bulgares, russes, coréens, roumains, des cinémas vides, les théâtres aussi"* (Mihai). Et le magnétoscope est entré dans "cet univers vide", en offrant "la seule solution". La consommation vidéo atteignait des proportions considérables: *"dans une semaine, je passais cinq nuits de vidéo, c'était vraiment une boulimie, la grande faim de films, la grande faim de fiction, le désir de sortir, de s'évader de la réalité noire"* (Mihai).

Pourquoi est-ce qu'on avalait une tellement grande quantité de films? Ion se rappelle que

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Les médias roumains à l'époque communiste étaient dominés par un seul point de vue: celui du parti. L'Occident était réduit aux grèves, au chômage, à la drogue et à la violence. C'était tout ce qu'on savait par l'intermède des médias officiels. Dans notre société, tout était parfait...pas de drogue, pas de violence, pas de chômage, pas de grèves... Le blanc et le noir... Les Bons (nous) et les Méchants (eux, les Occidentaux)... Après les films vus à la vidéo et après mon premier voyage en Suisse, j'ai compris l'énorme mensonge dans lequel nous vivions...[...] Oui, la vidéo m'a fait connaître un autre monde, un autre mode de vie...

Ensuite, la vidéo a constitué un important élément socialisateur, une cassette représentant une occasion pour inviter des amis, des voisins, des parents à la maison, elle n'était jamais regardée sans la compagnie des autres. Les salons des appartements se transformaient en petits cinémas domestiques, et nos sujets se demandent aujourd'hui comment 10-15 et même plus de personnes pouvaient-elles rester dans une petite pièce à regarder pendant des heures des films vidéo.

Qu'est ce qu'on regardait comme films? *"On regardait surtout des films d'aventure, des films de guerre, des films assez violents, des films d'amour, mais pas genre sexy ou porno."* (Mihai). Est-ce qu'il y a une liaison entre cette longue période de films violents et l'époque noire de la vie des gens? Cette préférence pour les films violents représentait-elle une sorte de violence sublimée? Peut-on faire un rapprochement entre la violence vidéo des années 8o et les manifestations de décembre '89 et celles qui ont suivi la Révolution?

La télévision actuelle

On arrive ainsi à la troisième rupture dans l'évolution de la télévision roumaine, la révolution de '89 qui apporte la libération de ce média. La période de transition que traverse actuellement la Roumanie peut être, elle aussi, divisée dans plusieurs étapes.

La télé pendant la Révolution

"Pendant la Révolution, tout le pays a été branché sur la télé 24 heures sur 24. Les gens de la télévision - se rappelle Mihai - *disaient qu'ils étaient obligés d'arrêter le programme pour 15-30 minutes, pour refroidir les installations, parce qu'elles ne résistaient plus. De vieux appareils... des années et des années inutilisés... Et brusquement la Révolution avec des émissions non-stop...".*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

La télé au cours des années '90 - '91

Le même niveau de consommation est enrégistré pendant les années 9o-91 qui *"ont été pleins de tension du point de vue politique, donc tout le monde a été branché sur la télé"* (Mihai).

La télé pendant l'année 1992

Mais, l'année 92 apporte déjà un abaissement de la cote d'écoute, par rapport à la période précédente, ou bien son entrée dans des limites normales.

Oui, maintenant le rôle de la télévision d'instance d'information a retrouvé sa normalité, sa légitimité.[...] Sous la pression des enfants, la durée de fonctionnement de la télé dans la maison a, aussi, augmenté. Le rôle de divertissement est aussi plus grand, parce que du point de vue quantitatif, la durée de transmission est plus grande, 10-12 heures par jour, pour chacune des deux chaînes. Il y a des films, des téléromans... Les modifications du rôle de la télévision sont dus aux changements de la structure sociale, politique. La télé est, enfin, entrée dans sa fonction habituelle. Ce n'est pas une augmentation de quelque chose à quelque chose d'inhabituel, mais une revenue à un niveau normal de fonctionnement et de consommation [...] (Mihai).

Les gens regardent la télévision, choisissent leurs programmes, ont accès à une information, riche et diversifiée.

Quant à moi, la balance est équilibrée, je ne peux pas dire que je regarde plus le TV 5 (que les postes roumains). *En même temps, on ne doit pas oublier que sur la deuxième chaîne il y a chaque soir les programmes informatifs étrangers et, donc, il est impossible de ne pas les regarder, au moins un programme informatif étranger par jour. Mais, la situation est maintenant différente: on ne fait plus de piraterie, comme auparavant, en regardant les postes étrangers. Aujourd'hui nous les avons à la télévision, par l'intermède du poste national. Les Russes, les Bulgares sont devenus, dans ce contexte-ci, insignifiants, dépourvus d'intérêt (je crois que ce sont eux qui regardent nos programmes!) et personne ne pense plus à se faire faire des antennes très fortes pour les capter* (Mihai).

Les postes privés de télévision sont ressentis comme nécessaires dans le paysage médiatique roumain, même si leur qualité restait, au commencement, douteuse.

Oui, comme tout le monde j'ai regardé SOTI et TV Sigma, mais, dans mon cas, le regard est un peut différent. Beaucoup de monde regarde SOTI, mais non pas parce qu'il représente un canal de télévision fiable ou concurrent de la télévision d'État, mais parce qu'il fournit les informations et les points de vue qui viennent à la rencontre de leur opinions politiques. Donc, les sympathisants

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

des partis de l'opposition ont regardé et regardent encore SOTI, sans avoir des critères d'évaluation en ce qui concerne la qualité télévisuelle des images, mais seulement la quantité de politique y comprise... (Mihai).

Les autres médias pendant cette période

Le média stable au niveau de l'usage semble être la radio, dont *"la consommation est presque identique avant et après la Révolution, dans mon cas centrée sur les émissions musicales et, éventuellement, pendant la matinée, le programme informatif de sept heures, mais pas sur les autres émissions informatives de soir ou de nuit"* (Mihai). Tous nos sujets définissent les années 90-91 comme une période d'exception, pendant laquelle la consommation médiatique a dépassé toutes les limites de l'acceptable. La télévision et les journaux représentaient l'attraction principale des gens. La radio reste le média d'accompagnement, le cinéma n'est pas tellement fréquenté (malgré l'arrivée d'un grand nombre de bons films étrangers, très récents), le théâtre ouvre ses portes au public, désireux maintenant de voir de bons spectacles. Quant au livre, il reste oublié dans les rayons des bibliothèques, les gens étant trop occupés avec le politique et la rue.

Oui, pendant les années 90-91 la consommation de presse écrite a été très, très grande, à la limite de l'excessif. J'achetais deux, trois quotidiens par jour, deux, trois hebdomadaires, je lisais tout ce qu'ils disaient. Mais, déjà vers la fin de 91, le début de 92 mon intérêt avait beaucoup baissé, pour que maintenant je n'achète plus qu'un seul quotidien, et pas toujours le même. Des hebdomadaires, je n'en achète plus... (Mihai).

La crédibilité des médias et leur usage collectif

Les médias totalitaires n'étaient pas crédibles. Est-ce que cette consommation excessive est une preuve de la crédibilité des médias? Les propos de nos informateurs sont intéressants à ce sujet. Ion affirme que les gens ne croient pas dans la vérité et l'objectivité des messages transmis à la télé, à la radio ou dans les journaux.

On écoute, on lit pour pouvoir faire une moyenne de toutes les informations de la journée, avec l'espoir de découvrir quelque part la vérité. Ou au moins, de l'entrevoir... Mais, c'était bien difficile... Donc, on parle... avec tout le monde, nos collègues, nos amis, notre famille. On se partage la lecture des journaux, pour pouvoir couvrir une partie de la presse actuelle. Mais, on n'y croit pas....

Ce manque de crédibilité renforce l'usage médiatique collectif, les gens regardent ensemble la télé, surtout le programme informatif, pour pouvoir "vérifier" la véridicité des messages.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Je me rappelle qu'on trouvait pas de sucre. Un aliment déficitaire... Ils annoncent à la télé des bateaux et des bateaux pleins de sucre cubain dans le port de Constanța. Moi, mon cousin travaille là. On parle et il me dit que ce n'est pas vrai. Bon, ils attendaient les bateaux, mais, au moment de l'annonce, ils n'étaient pas encore arrivés. Tu comprends, on n'y croit plus... (Ion).

5. En guise de conclusion

Cette lecture comparative a voulu faire preuve de la validité du modèle analytique proposé, tout en rendant compte de la richesse de la méthode des récits de vie, capable de nous faire *"percevoir ce que nous ne percevons qu'indirectement à travers les statistiques"* (Ferrarotti 1983) et de mieux comprendre la complexité de nos propres univers médiatiques par l'intermède de la comparaison internationale.

REFERENCES:

Balandier, G. 1984. *La sociologie du quotidien*, dans *Encyclopaedia Universalis*, Supplément II - *Les enjeux*, Paris.
Berthelot, Jean-Michel 1991. *La construction de la sociologie*, Paris, PUF.
Blau, P.M. 1964. *The Comparative Study of Organizations*, Industrial Labor Relations Review, 18.
Blumler, Jay G., **Katz**, Elihu 1974. *The Uses of Mass Communications: Current Perspectives on Gratifications Research*, Beverly Hills, Sage Publications.
Coulon, Alain 1987. *L'ethnométhodologie*, Paris, PUF.
Desmarais, D., **Grell**, P. (sous la direction de) 1986. *Les récits de vie, théorie, mÉthodes et trajectoires types*, Montréal, Editions Saint Martin.
Durkheim, Emile 1958. *The Rules of Sociological Method*, ed., George E.G.Catlin, Glencoe, Ill,The Free Press.
Eco, Umberto 1985. *La guerre du faux*, Paris, Grasset.
Edelstein, Alex S. 1982. *Comparative Communication Research*, Beverly Hills, London, Sage Publications.
Ferrarotti, F., 1983. *Histoire et histoire de vie. La méthode biographique dans les sciences sociales*, Paris, Klincksieck.
Garfinkel, H. 1967. *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentece Hall.
Halloran, J.1970. *The Effects of Télévision*, London, Panther Books.
Halloran, J.D., **Linne**, O. 1988. *Télévision and Family in Three Countries, Empirical Study carried out in Great Britain, Hungary and Denmark*, Munich, Prix Jeunesse.
Lull, J. 1988. *The Family and Télévision in World Cultures* in Lull (ed), *World Families Watch Télévision*, Newbury Park, Sage Publications.
Mucchielli, Alex 1991. *Les méthodes qualitatives*, Paris, PUF.
Pichette, M. 1989. dans *Famille et télévision*, Le Groupe Domotique de Montréal,
Schramm, W., **Roberts**, D.F. 1971. *The Process and Effects of Mass Communication,* Urbana, University of Illinois Press.
Schutz, A. 1987. *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Klincksieck.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Gesture Studies in Serbian Anthropology: Developing Method and Enveloping Context

BOJAN ŽIKIĆ

Generating the generalities

Serbian anthropology[1] itself is a story of fighting the self-imposed mythical background within the frames of what was thought of as a "folk science". It is the overcoming of almost the bicentennial argumentation whether anthropologists' filed of interest must coincide with the fieldwork which "obviously" overlaps with the culture of settlements outlined by the real field or not. It is very interesting that the "folk science" described like that has never been consensused as a "national" science; it was rather regarded as a science of the "national", whatever that might mean. The underlying presumption regarding this approach was that it is the science *of* a people, but not the one intended *for* the people and this is where from I am firmly convinced that one is not dealing with the heritage of nationalism when considering the thought and the tradition of complete Serbian anhtropology[2].

The general mode of approach to presumped corps of a discipline very often appeared to be determinative in suggesting whether something falls filed in the scholary fields of interest according to completely nonmethodological research strategies[3]. The mode of approach that outlines Serbian anthropology as a "folk science" focusses itself on a categorial set of problems intended to "describe" the "traditional" way of life mostly in rural environment, while the mode of approach which tends to establish our discipline in the sense of humanities & social science is occupied with how to analyse and interpret both the problems imposed by the first mode of approach and also those emerging from researches already started.

[1] It is common to refer to our science either as ethnology or anthropology, or even ethnology & anthropology in Serbian academic context.
[2] For a more detailed discussion on topics like these see Naumović 1998, Ковачевић 2001.
[3] A general discussion on methodological strategies of anthropology is given in Kovačević 1982.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

The ideatic difference appears to be a methodological one; for the scholars really familiar with these problems noticed there is a difference between the description in the purest sense and its interpretation and of course neither would be satisfied with such superficial solution. The topic of issue is not situated within the frame of "local" and "global" in spatial terms but at the level of explanation. Some answers should be given to the following questions: how can one overcome the local feature element of the explanatory material? What is the nature of a discipline intended to draw general conclusions from observing and studying extremely local communities - (both spatial and cultural) - like for an example the Andamese, the Trobriands, the Samoans or even the discontinuity of a "rural"continuum in 19th and 20th century Europe (Жикић 1997:32).

Methodological, analytical and interpretational orientation of Serbian anthropology in the last decades of 20th century unexplicity coincids with Lévi-Strauss' levelling of the "one unique discipline" into ethnography (i.e. collecting data), ethnology (i. e. classification of the ethnographic material and its comparative reconsideration) and anthropology (i. e. analysing and interpreting the previous with the strong sense of discovering "the human universalies") (see Lévi-Strauss 1989:11-13). The possibility for this kind of discipline's strategy directioning was given both by the solid ground of Serbian ethnographic tradition and by the use of the various structuralist and post-structuralist approaches adopted from British, American or French anthropology; it was a marriage the wedding of the "National" or "Traditional", symbolised by insisting on collecting one's own fieldwork data, and the "Western" or "Modern", manifested in the almost greedy grabbing of new methodological and theoretical issues.

This "Heaven and Hell" combination had an effect on the ideas of autoevaluation and intra-anthropological comparison in order to reconsider the place of Serbian anthropology among the world anthropologies. The process of framing this picture is not meant to be competitive but insightful and it include topics already researched and those still under research, theoretical and methodological accomodations and the multitude of relations between scholars, ethnographic material and the levels of explanation[4]. I would not go any further either presenting or discussing this matter, because my aim is precisely described in the title of this paper. The scope is gesture studies and everything you have just read aims at putting this subject in the primary context, the one of the discipline itself. Someone could object whether this was necessary at all (beside the title of the paper!), but I insist that it was, because today's gesture studies are taking place within a spectrum of sciences, including computer

[4] Those interested in these special issues are strongly recommended to get more detailed information in Миленковић 2002.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

sciences, neural sciences, linguistics and its disciplines, social sciences and humanities, science of arts etc. with all of their various crossings.

It would be easier for me to claim the rights of founding the gesture studies in Serbian anthropology, at least the modern gesture studies, or those comparable in topic, theory and method to the recent world's gesture studies; beside I don't believe that several books or articles by a single author would be sufficient to deserve the designation of "studies", my intention is both to set the academic anthropological discourse on the way in which gesture studies in Serbian anthropology could be directioned, and to place those studies in all relevant academic contexts beside the one of the discipline itself. At a glance, it may seem that the principle of classification is going to mist the principle of generalisation again, but I can assure you that this will not happen. When I start to deal with the gesture studies in various relevant contexts in the manner of managing the Microsoft Windows files it would rather be an act of hierarchisation than one of classification.

All right; after all the talk, it is the moment for the justful question "what do I mean when referring to gesture?". Since I have already presented the most influential and interesting groups of determination on such issue (see Жикић 2002 a:5-13), I will offer you maybe the simplest definition of them all by saying that the gesture should be considered as human communicative motor behavior (2002 a:13). I am pretty proud of this definition because it includes all the significant aspects that other scholars tried to lay emphasis on separately: human body and its parts, along with the physical aspect of the human body in itself; human social behavior and/or human interaction as a single event; the movement as a subject of kinetics; no limits due to the environment or other human communication modes. The overall paradigm, which is important to me as an anthropologist, but perhaps should not be considered in that manner by - for example - a computer scientist dealing with gesture, is that by surveying the context of gesture studies - after their subject has been well defined, we end up dealing with bodily communication.

Getting the contexts across

Bodily communication obviously is not founded solely on gestural communication. Any attempt to rank its means of expression by importance is pointless. Bodily communication could generally be described in terms of being or not being intended or conscious, but we, anthropologists, do not deal with that kind of framework; the anthropological interest in bodily communicative means focuses mostly on their communicative effects, on events and situations which are to be designated as public. Anthropologists should be able to distinguish between what is communicated and how this is done; the terminology on this effort could differ depending on scholars' preferences and

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

attitudes toward the methodological implications of those preferences[5], but one can always present the basic principles which suggest that there must be a sender (person who sends a message using means, or shapes it, encodes it etc), a recepient (person who receives the message, or understands it, or decodes it) and a message, where the ultimate goal is to discover its meaning.

The proper processing of this task requires that the researcher should be acquainted with the cultural circumstances of the bodily communication occurence; it is somehow analog of the linguistic' focus on performance and competence, but in the terms of shared means of communication, both physical and symbolic. Anthropology is a science of human ideas, behavior and institutional organisation, but it stresses their shared quintessence and that is what we mean when using words like "social" and "cultural". The problem with human communication is its idiosyncracy. Each of us operates with a particular, almost personal part of a mother-tongue speech & language performance and competence, as well as with gesticulation or with facial expressions. Also, we manage to understand each other - with the presumption of sharing the significant elements of a global cultural context, as for example speaking the same language, i.e. the one which is characteristic of or predominant for a given culture.

This means that we also have to pay attention to the contexts of occurence of bodily communication, beside those of categorisation; but I have not finished with the latter yet. Bodily communication is to be studied under the general investigations into the anthropology of the body, i.e. it is just one of the sociocultural manifestations of human biophysical innates. But considered like this, it is obvious that the frame is so wide to concentrate solely on the gesture studies, which are here of primary interest. The linguistic ability is also innate to humans, as are the motor capacities necessary for the physical movements responsible for gesture production; on the other hand, language acquisition is culturally determined as well the "style" of gesturing, as Efron used to name it (see Efron 1972). But consider this: humans sometimes do not need, or do not choose to communicate by, let's say, mobile parts of their bodies, or tend to use some artifacts together with their body in order to communicate. Tattooing and/or piercing may be very strict and precise tools of communication in some cultures, and clothing serves this purpose in many others, including the Western one too.

It may look that I am jumping too far ahead, but my intention is to make clear the conditions under which bodily communication, within the general anthropological study of various sociocultural manifestations of human physical body, has to be considered as ultimate human nonverbal communication. It is

[5] The terminology users mostly refer to is that developed and/or elaborated by Charles Pierce, Charles W. Morris, Ferdinad de Saussure or Mulder and Hervey with (suprisingly!?) additional personal impact; see for an example Ekman and Friesen 1981:68-70 and Lič 1983:16-27.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

not that gestures, or facial expressions, or postures are simply nonverbal in the literal sense of the term; as it will be shown further on, the complete occuring utterance may be composed from verbal and nonverbal parts of expressing. It is partly because gesturing differs from speaking, but not because gestural communication is achieved by using parts of the body "originally" not intened for communication; neither are those parts responsible for speech, only that is for communication - we have to eat and breathe, too. Human nonverbal communication differs from human verbal communication simply in its form and in that the latter is the species' basic and primary communicative tool. The former does not include the communication achieved through piercing and clothing, for instance: what we get by birth is only what we need to achieve it. Human nonverbal communication as assumed here does not use any (other) cultural artifact for its realisation; and that is where it founds its place much closer to the verbal communication than to other forms of socioculturally employed communications.

Finally, considering the contexts of categorisation - human nonverbal communication is symbolic communication. This characteristic is shared with all the other forms of communication employed by humans, even with verbal, or more specific, with spoken communication. I will not elaborate on this any further; those interested but yet unconvinced are strongly recommended some further reading, starting with Lič 1983, in English version of course. The point is that I have brought two context paradigms at intersection by the matter of the symbolics of communication. This maybe oblique path has its purpose in showing which categorial and subsequently theoretical and methodological contexts we need to employ in dealing with the gesture studies in general, while the netting by means of symbolics is aimed at the specification of a culturally determined communication. The basic presumption of the latter is somehow simple and already stated: each culture is a symbolic system in itself, which of course does not mean that such a system needs to be static in terms of meaning; that is completely out of the question.

Culturally inherent meanings are subject to changes just like any other cultural artifact or culture itself is. The Serbian word for electricity, *struja*, which also refers to the stream of flow, was noted in the first modern Serbian vocabulary, in the mid-nineteenth century as a female name; the Serbian word for impulse in biological terms is *nagon* and its reference in the same vocabulary is "taking pigs to the water"! On the other hand, just as we are aware that our mother-tongues are different and that the phonetic similarity of some words in two languages does not impose what they mean in either of them, so must we take into account that the same thing is true for our nonverbal communication, and by that I refer to gestures. This is mentioned just to avoid any discussion on gestures as "all human primeval language". What we need to know about gestures is what we need to know about every aspect of human

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

communication - achieved either by natural or by artificial means: its cultural context.

Let's say it this way: the German word "kuck!" and the Serbian word "kuk" sound almost the same as the English "cook". The first one means "take a look" and the second one means "hip". Consider now some other utterance analogies of this example: when a Serbian shakes his/her head, or just gently easy sways it from one side to another, it means "no", something negative, a form of negation or disapproval; when a Bulgarian person or a Greek person does so, the meaning is "yes", something positive, a form of affirmation or approval. Coincidently, when Serbs say "ne", it means "no"; but when Greeks say "ne", it means "yes". For anyone interested in cross-culture comparison - which is not my story - Bulgarians are in the middle of this communicational mishmash: they do not use "ne" to say "yes". The point of this - maybe informative - exercise in some neighbouring cultures' utterances is that a gesture researcher must be familiar with the symbolic system of a culture he/she is doing his/her research, on i.e. with how concepts and representations are both interconnected and carried out in everyday cultural performance, as communication usually is. Otherwise, besides the fact that funny situations could occur, like the meaning of the OK-sign in Brazil[6], the results of such misconducted research could be valid just for the researcher.

The global cultural context is the basic framework for studying the meaning of gestural communication. Of course, we need to know every other aspect of gestural performance - which part of the body is involved, which spatial plane (body orientated) is used for making the gesture, what the physical form of the movement is like and so - to describe the tool which contains the message; but we can not focus on that description itself. Gestural motivation and gestural (so called) arbitrariness have also to be considered and that consideration is in fact the acquaintance with the symbolics of a certain culture. As I showed elsewhere (Жикић 2002 b:14-26), both motivation and arbitrariness could be overviewed as culturally determined conceptualisations and performances. Also, both the meaning and the usage of any cultural artifact is dependable on the ascripted values culture imposes on that artifact and that is also responsible for the further meaningful netting of the cultural elements at the symbolic level.

There are other contexts hierarchicaly structured below the general cultural context which proved to be relevant to the understanding of gestural communication. I even venture to say that explorations of all these contexts are not necessary in every single research; it depends on the researcher's goal and strategy. Anyway, a presentation of these contexts is required here due to this paper's subject. The first of them is the one of actual gestural occurence. Let's

[6] When using what to Americans or to Europeans seems to be an OK-sign, Brazilians think of the offensive conotations of an anal penetration. See Жикић 2002 b:20-22 for surrounding contextual discussion and bibliographical references.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

take, for example, a hand gesture of making the sign of the cross in contemporary Serbia. Even the most comprehensive research on this topic does not need to bother itself with the cultural genetics and diffusion. Instead it is sufficient to discover what a meaningful concept stands behind the sign of the cross; that will also appear as the meaning inherent to the global cultural context. But making the sign of the cross will not bear the same meanings in every occurence: although the primary meanigful concept is the ultimate device in meaning determination, the meaning of the particular performance will be strongly dependable on whether its actual occuring context is some Orthodox service, entering/exiting consacrated spaces, a football field or other places. You have to believe me for now, because I will elaborate on this further on in the text.

The other type of researching contexts - which also mean the contexts of meaning determination - are those of reception; you should not be confused by this assertion: always keep in mind that idiosyncracy plays a great part both in verbal and in nonverbal expressions, and gestural communication could not be completely identified and equaled to verbal communication, even if some scholars strongly tend to do it[7]. The second aspect of receptioning contexts comes from the changeability of gestural meaning within one particular culture and the changeability of cultural contexts where gestures preserve their original meanings, which usually are to be interpreted by the limited number of the other culture's members, mostly of some specific sociocultural groups, for example football fans, as it will be demonstrated further on. Studying the receptioning contexts of gestural communication - which does not commonly overlap with studying the occuring contexts - is meant to explore if there are discrepances between how the message how is coded or sent and how it is decoded or received. This helps our better understanding of the principles of communication themselves rather than the discovery of its meaning; however the analysis aimed at the meaning is needed for a proper analysis of the receptioning contexts.

As it was: at home we were tourists

There is some tradition in Serbian anthropology (or ethnology, if you prefer the term) in studying bodily communication, including gestures. There are also traces in the general anthropological approach to the human body as a socio-cultural device and here is where I am going to pay may respect to some of those efforts. It will be more than an anecdote to claim that human body as an

[7] This statement does not refer to the sign languages and their structure, phonology or semantics, but I am not dealing with that form of human nonverbal communication, nor am I equaling the sign languages to gestures. See Жикић 2002 a:80-83, 89-96.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

element of culture and/or human nonverbal communication was an early interest of Serbian ethnology/anthropology, but the total rejection of such an idea would be more inappropriate. Serbian ethnographers of 19th century and of the beginning of 20th century eagerly noted down every avaliable information on "folk" culture, including those for the evaluation of which they were completely unprepared and maybe even uninterested. The human body and its communicative means have offered such kind of information. Well, to tell you the truth, this last assertion might only be the result of my viewpoint of education in interpretative tradition.

Anthropological approaches such as functionalism, structuralism, post-structuralism, post-modernism and so on, firmly convinced the anthropological community that things usually do not what they seem and that living has a purpose; all that we have to is to imagine ourselves Taoists and to find out our path towards understanding. Fortunately, our predecessors have mostly been occupied with such ideas like "cultural genesis", "cultural dispersion", "social instituted origin" and so on, and that resulted in a fine - although not always understandable to those who did it - mapping of cultural items. The luck for us is that defining disagreements of the way how culture should be the most precisely determined in theory left us with data on almost every imaginable item of - from my perspective - traditional Serbian culture, and that is, although merely in descriptive way, an attempt to understanding culture closest to the contemporary efforts in the same direction.

This inserted introduction was mostly intended to help non-Serbian readers comprehend why the first monography in Serbian anthropology on human nonverbal behavior looks the way as it does. That is Trojanović's study (Тројановић 1986) which was shaped in a manner typical for its time. It is based both on fieldwork data collected by its author himself, as well as on extended office work - which also means various fieldwork data, but collected worldwide. Trojanović's method of "interpretation" was a comparative one; he used to investigate Serbian ethnographic material and to compare it to similar cases worldwide with data on other Slavic peoples and of those of non-Slavic nations in the region, with those of Germanic peoples and presumed Indoeuropeans, but he also found "intriguing issues" in African, Amerindian or other ethnographic material. The point of course is not to criticise his non-structuring the data from those various ethnographies, but his lack of contextual conclusions.

The distinguished Serbian scholar tended to draw his conclusions on Human with a capital "H", thus mistaking not just the superficial similarities of the cultural items for their particular cultural meanings, but what is of more importance - excluding them from their cultural contexts and subsequently draining them off their social and cultural functions and meanings. All right, it would be very arrogant of us to demand some kind of homology structures

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

comparative approach as the ultimate kind of comparative method from the man who was in his seventies in the 20tth century's 30's. My point is just to call your attention to the subject of this paper. Trojanović's study preceeded Efron's - which is the womb of every modern gesture study - by six years and even the latter was fully undiscovered in the methodological sense for the next thirty or fourty years. Of course, Trojanović's study was the ultimate reference for gesture and human nonverbal communication studies in Serbian anthropology for more than sixty years, so I must deliever some more information about it.

The truth is that Trojanović's work maybe discouraged the productivity on studying gestures in Serbian anthropology. Its comprehension overlapped for decades with the lack of case-studies in our discipline. Obviously, the mistake was contextual: the lack of categorial contextualisation coincided with the lack of the researching ones. In a way, the method was simple: travel as far as you can across what was considered as "the ethnic space", presume that it overlaps with "the cultural space", collect every data that you can on the topic of interest and then present "people's life" of some part of your Fatherland. And if you do not bother yourself with the unity of mankind in terms of anthropological evolutionism and comparativism, your goal is achieved just by sorting the cultural items, or data on a particular topic, by "regional dispersion", or whether they should be filed under the "social life and organisation","material culture" or "spiritual culture".

Well, this way of treating the ethnographic material is wrong, because, just like in mapmaking, or butterfly collecting[8], and long-term submitting to it could produce experts in local diversities like little Arab boys in Giza or Saqqara who are perfectly aware of the differences between the pyramids of those two places, not to mention the Valley of the Kings, sometimes included in the genealogies of the royal families involved in building enterprizes, but who miss some "minor information" like why those tomb wonders different from each other at all if they were all products of the"Ancient Egyptian culture", or why a single culture produces diversities, are those diversities what they appear to be, what and how does it all mean, are there more "cultures" or subcultures within a particular culture etc. Those rhetorical questions are obviously not addressed to anyone who is an anthropological outsider and I offered some principal answers in the previous part.

To make my point clear, Trojanović put down every notable piece of information on every existing form of human nonverbal communication that could be found in traditional Serbian culture and that appeared as sufficient work on this problem in Serbian anthropology for much more than half a century! He simply had followed the "local expertise" and "universal

[8] "Butterfly collecting" is how Leach described the method of Radcliffe-Brown and his followers in *Rethinking Anthropology* (London: The Athlone Press 1961); for details and reasons see Жикић 1997:31, 48.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

explanation" academic tradition of his time and failed to make any interconnection considering the occurence, the communication participants, the social, cultural or geographical limits of mutual inteligibility of such communication etc. His description of physical movements was brilliant in terms of body vehicle categorisation, but it features the lack of consideration on quantitative and qualitative performances characteristics of those body vehicles.

Unlike Trojanović, Efron's method postulated the standards capable to overcome just classificatory picture of the issue of interest. Efron investigated what he had called "the style" of gesticulation between the two immigrant groups in New York - the Italians and the Jews. Those interested in precise and detailed results of Efron's researches should read his study (Efron 1972); here one can find the just argumentation supporting the general methodological principles employed by Efron which I find relevant for the subject of this paper's subject. The first of Efron's advanced methodological concepts was the insistence that there is "a style" of gesturing, or a particular way of physical performances of the parts of human body which is meaningful to all users who share some required knowledge. In a way, that is what could be called general, or global cultural context. Efron's second significant methodological contribution is the comparison of New York Italian and Jewish gesturing "styles". Although manifestly just another manner of comparative method performed (which maybe was the author's primary intention), this turned to be the cornerstone of gesture research strategies.

So, first things first: the notion of difference between the two immigrant groups was itself a brilliant one, intended or not; the existence of cultural specificies of immigrant groups themselves implied that such cultures must belong to the broader cultural frame, i.e. to the American culture. When he stated that different immigrant groups in America communicate differently within themselves by gesturing, Efron must have had in mind that such gesturing is a bit peculiar to similar performances of the dominant culture's members. And there is more: Efron clearly stated that his topic includes immigrants' gesturing and not those of native Italians or Jews, which is the way he made the crucial, although not completely explicite, contextual categorisation between the contexts of American culture as the global one, then the different immigrant cultures structured within the global culture, and the outside cultures of, let's say Italian and Jews without local particularities which were of interest to him due to their supply of immigrants' gesturing background.

And what Efron probably saw as a comparison common to the academic fashion of his time, to contemporary gesture researchers appeared to be postulating the idea of reasearching contexts - or contexts of gaining the meaning. In order to enable the comparison in the properly intended way, Efron did a huge work on numerous parameters he had considered relevant. Thus he made various specifications which we would name "contextual" today: he

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

pictured the immigrants' manner of gesturing considering their ethnic/religious affiliation and, within that frame considering their specific backgrounds; he affiliated particular immigrant's gestures to the socio-cultural circumstances of their occurence; he showed that there are gesturing differences between the first generation of immigrants and the members of their ethnic/religious cultures born in the United States and that such differences are not dependable solely on the matters of acculturation, but that there are also code-switches due to the different generational meaning ascriptions to particular occurences; finally, he originally named his book "Gesture and Environment", thus giving a general presentation of the possible notion of contextual structuring of gestural performances.

Efron's work could hardly be compared to any gesture or human nonverbal communication study conducted before the 70's in the light of its advancement[9]; any attempts to do that would lead to the unjustifed humiliation of generations of scholars who simply had adapted to the mainstream academic tradition (if this is not a pleonasm) of their time. Trojanović's work, for example, has the same potential quality of the material collected - and maybe more - but all the already mentioned shortcomings announce as a pretty clumsy attempt to make a gesture or human nonverbal communication inventory. Of course, this assertion comes from the contemporary standpoint which is determined by the gap in gesture studies, bodily communication, or development of general anthropological approach to human body in Serbian anthropology, the gap which has lasted for decades after Trojanović's death (in the very same year of the first publishing of the book these lines were dedicated to).

The ethnographic comprehesiveness of Trojanović's study was not the only factor of further gesture or nonverbal communication studies discouragement in Serbian anthropology; once their work has been accomplished, it would be false and unjustified to blame those who did something for whatever they might have missed. Trojanović's method also was not such a crucial fact itself; what is left to be blamed concerning the gap mentioned earlier are strategies and orientations of Serbian ethnological/ anthropological context in the first decades after WW II. The prevailing strategies and orientations of the time are not to be discussed here, but only designated in terms like "concern for (so called) people's life" or "helping to cultivate our tradition". It sometimes looks to me like the ultimate goal had more of a historical intention, rather an of the anthropological one: to note every avaliable data on hypothetic and never precisely defined "traditional culture", where that presumed "traditional culture" has been perceived as something finished and consequently just

[9] It could be compared to the late discovered significance of Van Gennep, Shirokhogorov, Bogatyryov or Propp, but that story is to be told some other time.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

needing its ethnographic fulfilment in order to be presented like a complete picture featuring "traditional national cultural heritage". In some manner, the elements of the traditional culture have been treated like art, rather than parts of actual people's everyday lives.

But if the gesture studies in Sebian anthropology were not an issue for so many years, the scattered works on human body as a sociocultural artifact and/or construct appeared from time to time, mostly influenced by the advanced theoretical and methodological concepts that have been coming from the West. The most significant among those studies were done by Miroslava Malešević, featuring the cultural communicative approach, the structuralist and post-structuralist method, and gender and feminist orientation[10]. Malešević's work was and still is focused mostly on the topic of particular gender interests and miles out of the nonverbal communication - including gestures - as defined here. However, her work - although implicitely - was of a particular impact on the development of recent gesture studies in Serbian anthropology. By research on different aspects, the sociocultural manipulation and meanigful construction of the female body and its parts, Malešević proved that in traditional comunities just as in the contemporary ones, the human body is treated as any other cultural artifact.

Furthermore, Malešević's results are very strict in determing the factors responsible for the sociocultural use of the body and the views and attidues towards it: they are always contextualy influenced, where the general cultural symbolic system appears to be the primary context, but the meanings are never gained solely from it. Moreover, there always appear various contexts locally oriented according to the ethnic and/or religous affiliation of the issued group members, or in the sense of their ethnical/cultural boundaring, but also the contexts of - mostly ritual - performances which could do the code-switch of what has been communicated simply due to their inherent symbolism which of course is derived from the symbolism of the general cultural context symbolics, and consequently further elaborated. But maybe Malešević's most valuable achievment is that she demonstrated that symbolism is not to be considered solely in the matters of beleifs and/or religion, and that so was demonstrated most on the material collected in rural communities, where such communities commonly have been considered as the bearers of traditional culture. These last two facts are what I consider of maybe the greatest importance for the possibility of extending the methodology independently both the time axis and the form of the sociocultural occurence.

[10] Malešević's bibliography could be found in The SASA Ethnographical Institute 50th Anniversary Edition (1997).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Duty for the future

I am now going to present the recent gesture studies situation in Serbian anthropology. In fact, these could barely be designated as "studies" in the usual meaning of the term, but I think that anyone could find that the set up of the research already done is broad enough to be referred to as "studies", at least coloquially. Beside defining the gesture as a phenomenon, or as an entity embodying material (or physical: movement, bodyparts) and nonmaterial (message or meaning) components, my approach focuses on the idea that the gesture should be studied in an anthropological manner as a cultural symbol. There are two basic implications following this presumption: the first explains what I meant by "studying the gesture in an anthropological manner": I do not think that any particular discipline[11] should have a monopoly on gesture studies; each of them could contribute significantly, the primary task of anthropology in these matters being to get focused on the sociocultural aspects of gestural communication - on its means and meanings which are shared. The second implication is however simple: gesture should be considered as any other cultural artifact, like for example cathedrals or cooking recepy books, and consequently approached that way.

The relevant literature mostly suggests that gestures should be considered as part of the two basic modes of human communication - in the nonverbal mode and in the verbal one. That is, human gesture communication is perceived in research as either solely movement-based, or speech-co-occuring. If the nonverbal mode is postulated as the frame of gesturing reference, the task is usually the identification and verification of emblems, where emblems tend to be described as gestures with somehow fixed meanings within a particular community or a culture. The postulation of the verbal communicative mode as the frame of reference widens however the range of the researching tasks, mostly depending of the basic nature and origin of the research, i.e. is it conducted by a linguist, a psychologist, an anthropologist or by someone else. But what if there are events and situations where in the emblematic gestural performance could be observed while the whole context of communication involves different communicative channels in some way mutually inclusive yet contributing together to the totality of meaning transmission?

The truth which should simply never be forgotten is that human communication is predominantly verbal; moreover - it is almost ultimately verbal in the situations physically enable the meaningful gestural communication and that is when people involved in communication are immediatly present. I state that gestural communication should be considered neither as an element of completely nonverbal mode, nor as a communicative

[11] The most prominent among those are linguistics, psychology, neuro-sciences and computer science.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

means that absolutely needs speech co-occurence. Gesture inventories, which are usually based on emblems on the principles of word dictionaries (one gesture = particular wordly translatable meaning), mostly happen not to present the full coverage of meanings that may be communicated by gestures within one particular culture; most likely, the gestures of discourse - those speech-co-occuring - tend to communicate relatively fixed meanings due to the physicaly movements made, no matter how much idiosyncracy they may employed.

For example: a person says 'he climbed the rope', making some fast upward movements with clutching hands in parallel planes; there is no emblem referring to this verbal utterance, maybe because climbing the rope is not a usual activity of common experience. It is hard enough to confirm the existence of the emblem even if this utterance is dissolved in "climbing"+"rope": in order to get closer to a possible emblem for "climbing", this utterance must be transformed to "going+ ("up")", because the referring movement for "going" is wiggling the index and the middle finger in immitating the walk, not horizontaly, but verticaly, upwards. Indexing the emblem for "rope" would be even impossible, because it would mean presenting the concept of a line horizontally of course. In order to check if the meaning of this performance of "climbing a rope" could be transmitted solely nonverbally and "deserves" to be called emblem, I asked some informants what am I doing while performing such movements. The first answers always were "milking the cow" and the right answer was obtained only when the performing movements became slower and more ample.

The point is that the hands and their movements represent the thought in an action; the hands do not represent themselves, but the person, or a character involved in action. The movement is not rising the hands, but performing the person's verbally described action, which in this case is climbing. Gestures like this are indeed the products of their performers' idiosyncrasies, but they must obey some general principles in order to be intelligible, otherwise they could hardly be considerd gestures at all[12]; and I do not mean that there is some kind of fixed gesture repertoire. There is not such thing as a "language/speech of gestures" completely different from the spoken language. Gestures are not unchangable in any way and as McNeill observed they are mutually interconnected to language and thought (McNeill 1992), which most likely makes them subjects of cultural contextual determination.

Gesture should be considered a symbol as it does not represent itself, but it is the designated of the designated. When I have stated that the hand, for example, does not represent the hand but some person or a character, and that the movement of the hand does not represent the movement itself but the

[12] The discussion of what kind of physical movements of the human body are to be considered as gestures can be found in Жикић 2002a:15-35.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

movement or the action of a character, I meant that gesture is not only a movement, but the movement expressing something, which is the movement meaning something; consequently, gesture is *the* meaning, with the levels of the designative and of the designated. This relational setting requires us to accept that those what are considered as designated are never real objects, persons, actions etc, but their concepts. What is symbolised by the gesture is in fact the representation or even the notion of something.

This brings us to the issue of gesture classification. The usual classifications are mostly traced back to the Efron's craddle classifying the gestures as "iconic", "metaphoric", "deictic" and "rhythmic" - with some nomenclature variations of course. Although undoubtedly functional and operational when applied to the collected material, such divisions are of suspicious methodological value due to their lack of universal classifying principle: it is like there are fishes which live in the sea, the yellow ones and those belonging to the king. I prefere to classify the "iconic" gestures and the "metaphoric" gestures as "concept-indicative" and to refer to the "deictic" gestures as "spatial-indicative". The "rhythmic" gestures - or whatever they may be called - are out of my research concern because of their essentially non-symbolic characteristics[13]. Anyway, the problem of the universal classifying principle is not completely solved: the spatial indication is also a conceptual one. We just may be a bit closer to that solution, but this way of reinterpretation the fashionable classifications by in fact renaming the problem is devoted to a different goal than most relatively formal characteristics on which other research is focued.

I insist that gesture is a symbol consisting of the movement and of its reference and virtually every gesture considered as such could have been classified etiher as "iconic" or as "metaphoric". The crucial point of the classifications is the nature of the meaningful relation responsible for gestural symbolism. This meaningful relation is to be found within the reference, or the gestural deisgnated, and it could be of the metonymic or of the metaphoric kind. The common assertion is that the gesture is "iconic" if it is in some way similar to what it is related to. So, from the viewpoint that the gestural reference is not any particular object or action but a concept - and concepts do not have any real charateristics - let us consider the following: there is a common hand gesture of the index and middle finger extended of the gesturing person and in his/her medial plane, where the other three fingers of the same hand are curled up tightly; a gesture like this could be found in almost every list of emblems in any culture acquainted to fire arms and its reference is "gun", "pistol" or "revolver".

[13] For details on this issue see Жикић 2002 b:14-15, and consult the related bibliographical references.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Are we tempted to draw the conclusion that such a gestural emblem is "iconic" because it is - or looks - like a gun? However, what the gesture refers to is the concept of a "gun" and not a particular physical object. There truly are certain characteristics common to the hand shape at issue and to the gun - the extended fingers modelling a gun-barrel for instance - but there is not a particular gun to which the hans shape corresponds; then, there are many different characteristics of the gun and any of them could have been chosen as a basis for the gestural representation. The recognition that the "gun" was what had been gesturaly intended to communicate does not depend on wheter the gesture is "similar" to any particular gun. The recognition with is rather dependable on the fact that the purpose of the gesture is to make the association with some distinctive characteristics of the gun. The issue why, out of many possibilities, this particular solution has been chosen to denote the "gun" is completely a matter of cultural convention, and has nothing to do with any relation of similarity, as the term "iconic" suggests.

The gestural presenting of the "gun" means in fact depicting one of its parts; that part is the barrel - it conducts and throws the bullet, and those features are of distinctive and functional importance for the gun. This enables me to state that the characteristics which are chosen to be gestural representative for a certain concept in an "iconic" manner are part of what is presented and of the functional characteristic of the designated; that it what is called the metonymic relation. The constituting movement of an "iconic" gesture represents the level of the designating, where the level of the designated is the certain representation. The level of the deisgnated consists itself of another designing-designated pair, where the former is the chosen, distinctive and functional characteristic of what has been represented, and the latter is the concept of what is represented. The iconic relation between the gesture and what is represented by it is established due to the existence of the metonymic relation within the concept represented by the gesture.

On the other hand, metaphoric gestures represent the concepts of the concepts. Their relation to what they are representing is "unessential", that is after the "declared similarity". The extended arm, a bit above the shoulder level with hand and palm downward and the fingers extended and put together, up and down, according to the intentions of the gesturing person, could transmit the meanings both of "stop!" and "come here!". How the gesture would be understood is completely context-dependable, where the communicative mode could be both nonverbal and verbal. The coding principle looks arbitrary in such case, especially considering that the represented concepts are evaluatively different: "stop!" suggests arresting the movement and consequently resting, while "come here!" assumes active movement either in the sense of redirectioning or in the sense of starting. What is important is that the concepts

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

represented by the metaphoric gesture also contain the inner plain of the designative and the designated.

In the case of "stop!" arresting is associated with the lack of movement which is resting; in the case of "come here!" starting (from the state of rest) and the movement are associated with moving. The nature of these relations is similar because the movement is obviously part of moving, while arresting is accepted as part of resting. Considering the inner plane of the designated, both of the cases witness the metonymic type of relations. It is analogue to the iconic gestures that in the case of the metaphoric ones the relation between the gesture and its reference - and this time it is metaphoric - is established based on the metonymic type of relations within the reference, which is within the plane of the designated. This case however does not feature the manifest, or the formal gestural "similarity" to its reference, an that is totally expected considering the essential functionality of the metaphoric gestures which in fact are "the gestures of the abstract" (McNeill 1992:145).

When superposing the supposed classifying principles and the two modes of communication in which gestures appear, the resulting picture is that both kinds of gestures typologised after their inner meaningful structure are commonly in use in an emblematic and spontaneous way[14]. The methodological manner in which the data for the gesture studying should be obtained then needn't be considered if the researcher is more oriented toward the study of emblems, or that of spontaneous gestures. Bothh the intention to cover up the field of emblems and to subject them to the verifying process, and the wish to analyse gestures in some specified discourses by inducing the variety of discourse situations, both are to be awarded with the fine material ready to be analysed. It is preferable that both the emblems and the spontaneous gestures should be analysed and interpreted first by taking their modes of communication - their occurence - as contexts to achieve their mentioned inner meaningful structure (Жикић 2002 b:28-71, 136-178).

Gesture study intended to be really"cultural"conotating what is inherent to the anthropological understanding of "culture" should not be stopped at such particularity. The general idea is always to make some kind of cultural gesture inventory, or a survey, and as I have already stated, I am not fond of doing that using the patterns of dictionaries manner. The idea is that if the structure of the meaning communicated by gestures does not depend on the mode of communication, then the gesture inventory should be made in a conceptual way: so I have tried to list the concepts represented by various gestural performance categorised by certain characteristics, rather than singular translations of the

[14] "Spontaneous" gestures is McNeill's designation of gestures in discourse, intended to stress the importance of the performers' idiosyncrasies contrasted with the relatively fixed meanings of the gestural category named "the emblems", which implies that the latter is supposed to be "consciously used" (McNeill 1992, McNeill et al. 1994).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

particular gestures (Жикић 2002 b:72-134). My goal was to observe, describe and designate the relation that is established between the gestural morphology and the gestural semantics. I wanted to discover the way the gestural meaning emerges from the gestural physical forms in particular contexts.

The physical characteristics of the gesture are those characteristics relevant considering the geometrical shaping of movements. The basic distinction is whether the gesture is shaped to form straight lines and flat planes or it is shaped to form circular lines and curved planes. The symbolic level features the same distinction as the physical one, but also considering the existence of the nuances of meanings according to the substitution principle: the gesture conveying the particular meaning is not to be performed exclusively by a single body vehicle; the meaning could be conveyed by using a completely different part of the body. For example: a person is asked about the direction somebody had gone; a person could answer using the words and – whether or not language was used - a person could gesture. The gesture could be performed by a) using a thumb and the other fingers curled in the fist-like hand in the few brief movements pointing backwards over the shoulder; b) using a forefinger and other fingers curled toward the palm, but without a the same strength like in the previous case, in one - mostly brief - movement backwards, but also a little bit upwards over the shoulder; and c) using a head movement backwards pointing over the shoulder.

Of course, then it will be not exactly the same gesture as the previous, but that is where I want to make the point about the conceptualistic understanding of the gesture inventories: what can be subdued to the analysis and the interpetation now is the describable relation of the physical characteristics of the movements involved in gestures and the meaning transmitted that way, but just when we have agreed that the nature of that meaning is conceptual, rather than particular. I consider this an advanced way of thinking about the gesture inventories because making the real gesture inventory of the dictionary type for one particular culture would be a endless enterprise; the gesture usage variants, the gesture polisemy, the temporarity of out-of-date movements and out-of-date meanings with the new ones of both kinds, changing the semantics according to the morphology and vice-versa in time etc may be some of the serious problems that such an attempt would have to face. Finally, at the moment, I am not able to see any other approach to this problem considering the nature of gesture in totality, and that is considering all of its aspects, including morphology, semantics and context.

No Conclusion at the time: event horizon

This paper was intended to be some kind of survey; and it is a survey of something that in fact is still developing, or let me be more precise - "under

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

construction". Things like that either deserve no Conclusion or cannot be concluded at all. The past and even the present could be depicted or get under scrutiny, but there is a problem which overcomes the simple unwillingness or reluctance of trying to play a fortune teller and "mystically" dive into the future: the present is becoming the past every moment, while I am not sure that the same is happening to the future. Every research and the following analytical and interpretational efforts need time to be developed and evaluated. But what I think I have presented here is the process of developing the gesture studies in Serbian anthropology making amends and some critics on their tradition, rather than showing the results of such studies. That is not because I do not believe that any result has been yet, but rather because I feel the need to firmly link the gesture studies to the general anthropological approach to that vicious sociocultural device known as the physical human body. What will arise is the yet unspeakable, but not necessarily so horrifying question about the compatibility between the gesture studies and the strategies of generalisation, and that means beyond their contribution to the particular studies of particular cultures.

REFERENCES:

Efron, David 1972. *Gesture, Race and Culture*, The Hague, Mouton (orig. *Gesture and Environment*, NewYork, King's Crown Press 1941).

Ekman, Paul and Wallace V. Friesen 1981. *The Repertoire of Nonverbal Behavior: Categories, Origin, Usage, and Coding*, in Adam Kendon (ed.), *Nonverbal Communication, Interaction and Gesture. Selections from Semiotica*, The Hague/Paris/NewYork, Mouton (orig. *Semiotica* 1, 1969).

Kovačević, Ivan 1982. *Strategije etnološkog istraživanja*, "Etnološke sveske" IV, Beograd.

Ковачевић, Иван 2001. *Историја српске етнологије II. Правци и одломци*, Београд: Српски генеалошки центар, Етнолошка библиотека књ. 2.

Lévi-Strauss, Claude 1989. *Strukturalna antropologija*, Zagreb: Stvarnost (orig. *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958).

Lič, Edmund 1983. *Kultura i komunikacija*, Beograd: Prosveta-XXvek (orig. Edmund Leach, *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected*, 1976).

McNeill, David 1992. *Hand and Mind. What Gestures Reveal about Thought*, Chicago, University of Chicago Press.

McNeill, David, Justine Cassel and K-E. McCullogh 1994. *Communicative Effects of Speech Mismatched Gestures*, "Research on Language and Social Interaction", vol.27, No. 3.

Миленковић, Милош 2002. *Проблем етнографски стварног*, Београд. Српски генеалошки центар, Етнолошка библиотека књ. 10.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Naumović, Slobodan 1998. *"Romanticists or Double Insiders?" An Essay on the Origins of Ideologised Discourses in Balkan Ethnology*, "Ethnologia Balkanica", 2.
Тројановић, Сима 1986. *Психофизичко изражавање нашег народа поглавито без речи*, Београд, Просвета (orig. 1935).
Жикић, Бојан 1997. *Антропологија Едмунда Лича*, Посебна издања Етнографског института САНУ књ. 43.
Жикић, Бојан 2002 a. *Антропологија геста I. Приступи*, Београд, Српски генеалошки центар, Етнолошка библиотека књ. 7.
Жикић, Бојан 2002 b. *Антропологија геста II. Савремена кулутра*, Београд: Српски генеалошки центар, Етнолошка библиотека књ. 8.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Cultural Topography of the Human Body

LJUPCHO S. RISTESKI

A number of complex contemporary investigations in the field of psychology, ethno-linguistics, ethnology and anthropology yield more and more effective and convincing proofs about the processes of personal identification and self-awareness. Man realizes them starting from himself, from his own position, most often in direct correlation with the awareness regarding his own being and his own body. In this sense, getting to know one's own body and its components, Man started to create a basic coordination of the Space in his own environment (Kasirer 1994:54; 64; 66; 104). Most of the researchers of the cultural perception of the world and the mythological notions about it find that this type of reflexions, that are a result of the perception of the human body, should be taken as a foundation of the whole global mythological cosmography and cosmology.

The body and the parts of the human body have an important place in the cultural and mythological acknowledgement of Space, and as mythic codes they participate in the creation or the re-creation of the structure of the World.

1. Vertical Division of the Human Body

According to its physical constitution, but even more according to the cultural perception of its parts, Man is perceiving his/her body as a system consisting of three parts. Thus, the center is located in the stomach area, that is, the center of the body is the belly-button. The belly-button is in fact the basic spot that enables the further partition of the body. The upper part of the body, in a vertical direction from the belly-bottom up, the chest, hands, neck and the head, are always marked as "up", while those parts of the body which are located from the button-belly down, like the genitals, the legs, the feet, are marked with the category "down". The upper part, having in mind the semiological, symbolical and functional characteristics, is largely related to the spiritual, the mental, the clean (with the exception of certain segments) and to the air, while the lower part is related to the earth, to walking on the ground, the unclean (due to the presence of the organs that dispose of the unclean and unnecessary materials), but also with fertility (again due to the concentration of the genitals in the lower part of the body). In this sense, the differentiation of the body space according to a vertical could be specified more concretely

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

according to the mythical and cultural features of each of the organs, so that one could separate other specific sub-categories, as for example: the forehead-extremely up, the highest spot or the feet-extremely down, the lowest spot. However, we could start with the organs and the parts of the human body designated as a center.

The belly-button: center of the human microcosm

One of the most important ritualistic activities, immediately after the baby is born, is cutting the cord. This activity is accompanied by numerous magical and ritual activities - their symbolism contains a few codes that are very important for the further construction or coordination of mythical notions. The cutting of the cord represents the moment of cutting the relation of the child and the mother while through the act of tying the cord and forming the belly-button[1] a new entity is formed, whose center used to be but is also going to be of the foremost ritualistic and magical meaning. Considering it as extremely important, essential, the mother of the newborn takes the cord immediately after it falls and she hides it. Each misuse of the cord could be fatal for the baby.

During the period when the children are still young, precautions are being taken that they should not laugh loudly or for long periods of time, and the adults should not induce their laughter so that the belly-button of the children would not turn over. This is considered as a very serious disease that disrupts the basic structure of the body, its impact being one of disintegration. The ritualistic and magical healing of this disease includes a few codes which make clear that the goal of the healer is to "bring the belly button back to its place", "to put the belly-button on its place". This is done by placing the right thumb on the belly-button of the child and strongly rotating it over the baby's stomach. This principle of circular movement associates with the spiral movement from the periphery to the center, so that everything is back into place. In other variants, the movement is done by using a clay pot that is rotated according to the same principle (AZE, Mariovo 1997-1999).

In some parts of Macedonia, a protective measure was taken so that the dead man would not turn into a vampire - the dead man would be stabbed with a sharp object into his belly-button.

"Stomach", "mev"

The body area where the belly-button is situated is the first wider space that has similar symbolical connotations as the center of the human body. This is the

[1] The ritual of tying of the cord is one of the primordial magical and ritualistic acts that connotes a creation of a new entity, a new life, a beginning. Thus, the success of this act influences the whole life of the child. On the other hand, the tying of the cord into a belly-button was done using long hairs from the mother's hair, that shows that this relation, although being cut, is still valid and powerful (Filipovic 1939:412).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

first wider circle from the center to the periphery where the most important organs of the human body are situated, that in fact have existential meaning. Although in Macedonian language the terms stomach and abdomen (*stomach*, *mev*) could hardly connote any semantics, still it would be enough to go back in the ancient Slav language forms related to this term, or back to the forms of certain current languages, for example Russian, where we find the terms *zhivôt*, *zhivôtik* (in English, life and life-bearer), that clearly show the relation of these organs with human life and life functions.

"Polovina", "krst"

The part of the human body between the lungs and the legs is called "polovina", "polojna", "polujna" (in English: half), a term whose semantics can be clearly established. This term should denote the space that separates the upper from the lower parts. In this sense the waist has an important symbolical meaning as a borderline in a vertical direction, but also as a space that enables the communication in that direction. This part of the body is related to the movement during work. It is also related to the possibility for bending, and thus there are number of precautions taken in order to preserve its vital functions.

The "krst" (the "cross") relates to the lower back part of the spine. It bears also an important symbolic, the symbolism of the cross, that in this case is directly related to the ability of man to hold his spin in upper position and to assist in the activities related to bending and getting up. Again the logic of the cross represents its central position in the frames of the body.

The head

The head (Davidjak 1999:89-97) has always been taken us to the highest part of the body. Thus it is always associated with the term "high", that is, in a macrocosmic sense, with the sky and the celestial heights. According to folk beliefs most of the human values are concentrated in the head, as well as the whole life energy (Gjorgjevic 1930: 80-99).

The head is a place where the majority of the human senses are concentrated, this is why according to folk notions, the head has an important place in the hierarchy of the microcosmos of the body. The face is the most representative part, having in mind the fact that the most of the sensual organs are concentrated there. "The face sells the girl" (MNU 1972:no. 1319:62). Thus, the face has become a synonym of and quite often even a substitute for man. In the sense of a macrocosmic experience of the World, the face, especially the female one, is equal to the Sun or the Moon (folk songs, especially ones that are sung while the bride enters the house of the groom).

The face is often related to the moral and ethical values of a person, according to the analogues "with a face" or "faceless". In the frames of folk tradition there are notions about people that don't have a face, or that used to

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

have it but they lost it due to actions that are negatively valued according to folk regulations.

The face can often be only a mask - "Each thing has two faces" (MNU 1972:no. 2193:92), which means that underneath the visible one there is another one, invisible. This is the source of the concept related to the visible, phenomenal, representative, material and the invisible, interior, spiritual. This could be seen through the folk wisdom: "God does not see the face, but the heart"(MNU 1972:no. 476:29) or "Do not see his face, but his heart" (MNU 1972:no. 1633:71).

The eyes, the ears and the nose, besides enabling man to perceive the outside world, bear important symbolical meanings as cultural elements. In this sense, the head and the above mentioned organs present a space in which the most important media are concentrated, the ones which enable man to receive but also to transmit the necessary cultural information from himself towards the outside world and vice versa.

The eyes, that is the ability to see (Slavjanskie drevnosti 1995:265-288) are the most important media, that according the folk notions are instruments which help in establishing the communication between the individual and the environment. Thus, the eyes are not only organs that receive information, but with their assistance one could return the information to the senders. As a result of these possibilities, the folk culture has developed a whole system of techniques when it comes to the eye behavior, and these systems have an important place in the system of non-verbal cultural communication.

In the folk tradition of Macedonians, the birth of the child, among other things is related to the notion of his arrival in "our world", seeing the "white world", "going into the white"(AZE, K-182:4, Strumica Region), that is the solar light. These conclusions are established by the latest field research, according to which we noticed that in the region of Strumica there is a belief that the babies until the 40th day could not see, and thus they were called "blind" (AZE, K-182:4, Strumica Region). Death is considered a departure, saying goodbye to the "white" "(AMASA, Fund prof. B. Rusic, AE-206:11; AIF, Record 1789:57), saying goodbye to the day and departing towards the world of eternal darkness - "black darkness" (AIF, Record 1311:9). In this sense, according to folk notions, the dead should be continuously sent light from the world of the living, at the moment of death (lighting a candle, "so that he has light on the way"), but also during all the festivities that are related to the cult of the predecessors. As a result of the endeavors of the living, that the dead should receive the necessary light, many of the tombs and crosses in Macedonia and in the Balkans include the motif of the human eyes (Petrovic 1959:33-56).

The open eyes are the most important sign of life. If the newborn opens its eyes immediately after it is born it is believed that it would be "achik-gjozli", that is, very bright (Tanović 1927:106). On the contrary, the closed eyes

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

symbolize death. Thus, immediately after dying the eyes of the deceased are being closed, since it is considered that a dead man with open eyes could provoke a future death. As a result of such notions, the deceased were put metal coins on their eyes, so that the eyes would be definitely closed. The gaze of the deceased could be harmful for the living - this is why all mirrors in the house were covered, so that *"the deceased would not reflect his own face in it".*
open eyes = light = life; closed eyes = darkness = death
"We can not see, we are blind. Everyone is blind! Only God is taking care of us"(AISK, K-63/1995, Struga Region). *The ones than can see - get out of the way, the blind are coming!* (AIF, Record 1998)

In the folk tradition there is one phenomenon, which is not specific only for the culture of Macedonians, but that can be related to the wider Balkan and Slavic folk tradition, and it refers to the motif of "seeing". Namely, in the folk notions there is an absolutely clear differentiation between what is seen and what can be seen. Everyone can see, or at least has the possibility to see, but they could not always see what surrounds them. It is a matter of the other side of mythical reality. All the time and everywhere around us there could be creatures of the "other world", from the other reality, but the ordinary people could not see them. This is why, although they are not doing any harm to the mythical creatures, they suffer because of them. On the other side, traditional culture knows about another category of people that according to strictly prescribed ritualistic conditions have the ability to see what the "ordinary" can not. Most often this applies to the creatures that belong to the other world, as for example the vampire, the healer, the psychic etc.

The folk tradition of the Macedonians includes a number of beliefs, notions and ritualistic activities related to an important feature of the eyes, the power of the gaze over another person. This is where the mythical code on the powerful eyes, that can cast a spell (Djordjević 1938). The gaze can act, show but also hide. During the first marital night, the bride should look the groom straight in the eyes so that he "has her as he has his eyes"(Petreska 2002:177), that clearly connotes the meaning of the magical influence of the eyes and the gaze towards the others. There are number of measures that protect from the gazes of the others. *"When one goes somewhere with a small child, the child's face is swept with a towel that is used to clean the chimney, so that it would be all black"* (Filipović 1939:413). The eyes and the faces of the persons (children and brides) that are considered vulnerable when it comes to other people's gaze are covered, using different covers for the head (Slavjanskie drevnosti 1995:506-508), or they are advised that their gaze should not meet anyone else's. In fact, some of the investigators think that the primary function of different covers for the head was a magical one, of protection from influences "from above" or of "bad eyes".

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

"...Don't uncover your eyes
don't let your uncle see you /.../
She uncovered her eyes
He uncle saw her..." (Miladinovci 1983: song 4, 15-18).

The "shy look", "the look towards the ground" or "guveenje" is a usual ritualistic behavior of marginalised persons, who are not allowed, besides all protective measures taken, to meet someone else's gaze.

"The groom goes timidly
Do not look, oh groom, up or down
Do not look at the rafter,
do not count the karpuli
The one who has cut them, has counted them as well" (Petreska 2002:111).

(A song that was sung to the groom during the ritual of "guveenje" or kissing hands)

The reaction of the eyes could be a relevant prophecy sign for the future. If someone's left eye is reacting ("playing"), witching something wrong will happen. If it is a matter of the right eye, then something positive will happen (Tanović 1927:247).

Mouth, ears, nose

The mouth is a part of the human body, an organ that is related to a few important biological functions that bear symbolical meanings and are part of the system of spatial organization of the body. However, this microcosmic system is related to the perception of the macro-system, that is, the cultural structuring of the world.

Through the mouth one intakes all alimentary material that keeps the person alive. Thus, it is related to the motif of live, but through a binary opposition entrance/exit.

Apart from the intake or receiving, the mouth bares the symbolism of exit. The spatial association of the mouth and the bottom is therefore interesting, since everything that is considered evil can be delivered through both the mouth and the bottom. *"The mouth is following his ass (He speaks dirty things)"* (Cepenkov 1995:89).

In the region of Ohrid, the mother-in-law was waiting for the bride to arrive standing in front of the horse and giving her a metal coin (Petreska 2002:209), from her lips to the lips of the bride, which clearly indicates the semiology of the code upon which the whole procedure is based, the procedure of giving/taking, mother-in-law/daughter- in-law, or the transferring of the values from the old to the new housewife.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

The mouth is directly related to the possibility of man to produce sounds that is to speaking, but also to letting go of the soul (i.e. to dying). When someone is complaining that he does not feel well, the answer is "Clench your teeth", so that your soul would not go away (Tanović 1927:248).

In a communicational sense, understood as a medium, an entrance/exit of information between the individual and the environment, one can interpret the symbolical meanings of the nose and the ears. Often, the departure of the soul during the sleep is related to the nose. Thus, it is also a part of the mythical system of symbols related to life, that is, to the soul. Besides that, the nose bears another cultural code of what can be and what can not be smelled, as well as the ears, audible/non audible.

The nose, besides the previously mentioned communication principles, in the frames of the folk notions has direct magical analogies with the male genitals. *"I will shit on the penis that is between your eyes"* (Cepenkov 1996:18)

Hair and nails

Since the hair (Slavjanskie drevnosti 1995:615-618; Gjorgjevic 1930:80-99) and the nails are related to the continous growth and renewal, they present the symbolical code of perpetuation and growth.

In a spatial sense, the hair and the nails are symbolically burdened with the mythical code of the periphery and the protective. They are located at the extreme end of the human body, and since they are at the periphery, they are in direct contact with the environment, with the strange and the dangerous, so that they often have the function of mediators between the interior and the exterior, between the individual and the community. The hair and the nails are used in the ritualistic and magical activities, playing a function of replacing the whole with a part of the whole, according to the principle pars pro toto (Radenković 1996:25-26). This principle is present especially in frames of the ritual that belong to the life cycle - birth, wedding and death.

In the frames of the wedding customs, there are separate ritualistic activities, undertaken during the ritual shaving of the groom, when precautions are taken so that the hair of the groom's beard should not fall on the ground, or be taken by some of the participants.

"Ivan was shaving
Mother god was collecting the hair
Ivan was pleading her
Mother god, oh honorable
please collect the hair carefully
and do not through it just anywhere
so that someone does magic to me

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

but throw it in the garden
so that basil would grow
out of it" (Petreska 2002:265) (Zeleznik Region).

Milenko S. Filipović gives some interesting data from the village of Brazda, in the Skopje region, related to the folk notions on the physical development of the girls and their hair. When women would come back from the graves carrying wheat, some of the young girls from the house would wait for them and would take a few grains of the wheat and toss them down the duct of a water-mill. They would then take a grain of wheat and rub it their hair, hoping that their hair would grow. Then they would pull their hair, touching the ground with three fingers, and saying: *"A girl is up, the hair is down"* (Filipović 1939:465). The way the female hair is brushed has a special social meaning related to the function of prescribing the status in the frames of the community (young/adult, married/not married etc). In the frames of the wedding ritual the hair of the bride was unraveled and then re-raveled, which was accompanied by a song; it symbolizes the spatial separation of the bride from her previous home, that is, her family. *"The hair would separate you from your brothers, from your sisters, from the wives of your brothers, from your mother and your father, and your most loyal friend"* (Petreska 2000:345).

The eye-brows have an important place in the category of hair. There are interesting analogies that relate the eye-brows to the human environment (the eye-brows as sea leeches, as hedges etc).

The moustache as a part of the human body is related to the symbolics of masculinity and fertility. It is inevitable status symbols of a mature or married man in many folk cultures. This mythical code is stressed especially in the frames of the rituals associated with the initiation, the passage of the bachelors into mature men that are able to get married. It is also widely present as ritual instruments in the masked rituals (old man with moustache).

In the frames of the wedding rituals, this code is present when the participants go to fetch the bride, when the relatives of the bride, by mocking at the groom because he has no moustache or eye-brows, suspect his masculinity. The spatial and magical relations present in the song are very interesting.

"The groom did not have eye-brows or moustache
You have passed through a huge field
Why you have not found a shepherd fire-place
And why you have not put him eye-brows and moustache?" (Petreska 2000:357) (Prilep region)

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Genitals

The part of the human body from the waist down to the knees, according to the cultural perception of many people, including the Macedonians, is a secret and most often hidden part, which implies an existence of a functional system of behavior filled with a number of ritualistic and strict ways of behavior, taboos that are valid on a non-verbal but also on verbal level. Surely, this system of secrecy, hiding and taboo relation with this part of the human body is usual when it comes to the ideal type of behavior, that is the regular type of behavior.

Besides this function, the genitals, in a factual but also in a symbolical way, are carriers of the functions of fertility and reproduction. Thus, they have an important part in rituality. I would just mention some examples, which include the spatial aspect. Starting from the erective ability of the mail genital organ, a huge corpus of folk notions is related to the codes which have binary oppositions: soft/hard, small/big, lying down: erected, dry: wet. The most important logical and magical analogues when it comes to the male organ are the rooster and the stick/bat (Loma 1999:131, 144). Even today the colloquial speech refers to the phallus as to a rooster. *"I swear on my rooster"* - is a usual statement when one does not want to admit the guilt, when certain act is not justified and when a sarcastic remark is made. *"If you see this birdie, you will run as hell (the cock)"* (Cepenkov 1996:69).

The phallus is often related to the stick/bat. *"I would just put inside you this stick, and everything else can stay outside"* (Cepenkov 1996:69) or *"I swear on my truncheon, on my baton on my cane"* (Cepenkov 1996:40).

The vagina is perceived as a hole, the inner space where one enters and exits. It is associated with a frog: *"The frog of the bride is between her legs"* (Cepenkov 1996:39).

During the "ritual use" of the genitals, the mythical code of passage is the one which is most characteristic. Namely, in Mariovo, the folklorist M. Risteski has noted an interesting ritual that is performed during the wedding customs, where the bride and the groom should pass under the legs of the oldest women in the village, who would climb with one leg on a chair and with the other on some barrel. While they passed under her, the grandmother would say the magic words: *"When I blossom, then you should be affected by magic, when I bare fruit, then you should be affected by magic, when I would become a girl, then you should be affected by magic"* (Risteski 1962:38). Petreska has noted a similar custom in the are of Kumanovo, where the bride and the groom were passing under the legs and genitals of the mother and the mother in law (Petreska 2002:364).

This is why most of the magical acts or rituals include activities that are done contrary to the established order of social behavior that refer to the parts of the human body. As a protective measures when it comes to casting spells on children a verbal magical formula was used: *"The one who puts a spell on you*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

should have a penis in his eyes, a vagina on his forehead" (AISK, K-46/1995:11, Region of Mariovo).

This kind of use is sometimes hidden even in the frames of the rituals, it remains in the sphere of the mysterious ritualistic behavior, the one that is known only to the "consecrated" ones, those who are directly involved in ritual activities, and sometimes even if this becomes public it is still outside what has been publicly approved or outside the positive behavior of the individuals. Thus, the actors have often been publicly condemned or punished (witches).

However, when the community is in an extremely bad condition, when it is necessary to undertake ritualistic activities for changing the structure radically, certain mythical and cultural codes related to the genitals and the genital fluids are used, so that the condition should be marginalized through things that are in normal circumstances considered as the most negative (simulation of incest, ritual dance of women in order to take away milk, urine as a medicine, as directed towards a heavy cloud, eating feces).

According to the rich wedding rituality and the attributes of the magical acts related to the establishing of the "honesty" of the bride, one can establish another important code that concerns the notion of the wholeness or the incompleteness of the bride. If it is established that the bride is not honest, different ritualistic activities are undertaken that should show that the bride is not "whole" (Radenković 1996:39), but that she is "hollowed out", "full of holes as a bucket" (Petreska 2002:278), "damaged" etc.

Legs

The symbolical function of the legs (Agapkina 1999:84-85), according to folk notions, is related to the ability to hold the human body upright and to enable man to move in space. Thus, the most important mythical code of the legs regarding the spatial structure of the world or regarding the possibilities for ritual space re-structuring of the World is based exactly upon this movement principle.

In the sense of the global structure of the human body, the legs belong to the sphere marked "down". However, all parts of the body are not equal when it comes to the intensity of the category "down". Namely, the more one goes downwards, the more the symbolical meaning of "down" or "extreme down" is emphasized. In this sense, the lower parts of the legs are marked also as peripheral. This is where the mythical, magical and ritualistic codes of the heels come from, as well of the clothes related to them - the socks, the shoes etc. These parts of the human body are in direct contact with the ground at times when it is allowed but also at times when this is not allowed for humans. In Mariovo, for example, when the groom and the bride would enter the church for the wedding, a woman would go behind them in order to sweep away the traces

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

of their footsteps, so that no one could take this soil and damage them in a magical way (Petreska 2002:390).

In the frames of the wedding customs in Debarća and Ohrid areas, on Saturday night the ritual washing and combing of the bride were performed. An important ritualistic activity was warming the bride using socks for that purpose. This custom of putting socks on the feet of the bride could be interpreted as a protective measure (Petreska 2002:140).

As a result of such situations, there is a number of ritualistic activities for eventual protection of the integrity of human entity in situation when it is not desirable that the man would be in direct contact with the ground. Protective measures are taken when the bride is transferred from her father's house to that of her husband, when measures are taken so that she should not touch the ground (Petreska 2002:153). For the same reason, in Zeleznik a towel was put under the groom's legs during shaving, so that he does not directly touch the ground (Petreska 2002:273).

2. Horizontal Division of the Human Body

The symmetrical structure of the most of the human organs enables a mental realization of another mythical code when it comes to the perception of the structure of the body. If one perceives the body in a horizontal direction, from the forehead along the nose, the neck, the chests, the belly-button, the genitals, one can note that the body is divided into two halves, that are at first site identical. This perception of the body reflects the binary opposition of left/right.

According to the cultural perception of the left and the right side of the human body, the organs on one or the other side don't have an equal importance, that is, they have a different mythical and symbolical connotation. *"He got up on his left foot"* - this is said for the person who is not in the best mood. *"You work as if you were left-handed"* - it is said to the persons who have done their work badly. The corpus of examples can be even bigger, and from them one can conclude that the left side is considered as a weaker one, as something bad, non-advantageous, while the right side is stronger, good, advantageous. The first breast-feeding is usually done with the right breast, at the same time wishing that this spatial positioning of the breast-feeder will be transferred to the child *"so that it works with his right hand"* (Kumanovo region) (Petreska 2000:323). This means that starting from the mythical codes that bear the symbolic of the left and the right side of the human body one could follow an extremely complex system of spatial semantics on a wider scale, when it comes to human environment (Tolstoj 1995:101-119; Burkhart 1999:168-183). This binary opposition is one of the most important in the

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

frames of the system that forms the cultural space of the habitat, the wider community, as well as the World in general.

As we have already seen in the above made analysis, the face is the area where the most important perceptors can be found, those that enable the person to have a formal contact with the outside environment. A basic factor in the formation of the following binary opposition is the functioning of the eyes as senses. The possibility of man to see is limited only to the space that is in front of him. Consequently, what is on the opposite side of the eyes can not be seen. If *"something is in front of our nose"* it means that we can always see it, so that the sentence *"When I see my forehead"* means something contrary to the above mentioned situation: something that will never happen, since a person is not able to see his forehead.

This could be the example wherefrom the category of binary opposition in front: behind can be deduced, which as a mythical code has an important role in the perception of the space structure. The mythical structure, the code, embraces the forehead, the neck, the chests, the back, the "cross"; the bottom and the rear parts of the legs. It is interesting that the bottom is related in the folk notions with the fart (Burkhart 1999:168-183) that is again connoted in terms of entrance: exit, at the same time bearing the connotation of bad smell and uncleanness. The fart, considered as something unnecessary, is thrown out in the open, but at the same time it destroys the structure of the environment and in the frames of the folk notions is taken as extremely destructive. The public farting is damaging the socially established rules of behavior. *"The spoiled priest farts in church"* - it is said of the one that does not respect the socially accepted behavior.

In the frames of the wedding customs, there is often a ritual beating of the bride on the back, so that the fertility of the bride may be initiated. This was done in Ohrid area by the groom who would beat her with a rose branch on which there were apples (Petreska 2002:184). This is also a type of spatial consideration of the type extremely up[*], at the highest point, extremely down and at the lowest point. An especially important ritualistic role is dedicated to the bottom that according to the above mentioned semantic codes is related to the unclean.

[*] The usage of the terms extremely down, extremely up is intentional, and aims at presenting also the term "peripheral up". Thus, semantically speaking it connotes that it is a term which is described not only as the one of "the highest point", but as well as the one of "periphery", that renders additional meanings and usages.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

SOURCES:

AMAS=Archive of the Macedonian Academy of Sciencies and Art, Branislav Rusic's fund;
AZE=Archive of the Department of Ethnology
AISK=Archive of the Institute of Old Slavic Culture – Prilep

REFERENCES:

Agapkina Tatyana A. 1999. *Zametki iz oblasti narodnoy antropologii,* "Kodovi slovenskih kultura", br. 4, Delovi tela, Beograd.
Burkhart Dagmar 1999. *Motiv zada kak ćastý parodiynogo koda i priema dekonstrukcii,* "Kodovi slovenskih kultura", broj 4, Beograd.
Cepenkov K. Marko 1996. *Nay gnosni dumi ot Prilepsko,* "Folkloren erotikon IV", Rod, Sofia.
Davidjak Malgotata 1999. *Jezićko-kulturoloska slika* glave *u poqskom jeziku,* Kodovi slovenskih kultura", br. 4, Delovi tela, Beograd.
Djordjević Tihomir 1930 a. *Nas narodni tivot,* kw. 1, Beograd.
— 1930 b. *Kosa u nasem narodu,* "Nas narodni tivot", Kw. 1, Beograd.
— 1938. *Zle oći u verovawu Jutnih Slovena,* SKA, SEZb, kw. LIII, Beograd.
Filipović Milenko S. 1939. *Obićaji i verovawa u Skopskoj Kotlini,* SKA, SEZb, kw. LIV, Šivot i obićaji narodni, kw. 24, Beograd.
Gurević Aron 1994. *Kategorije sredwevekovne kulture,* Matica srpska, Beograd.
Kasirer, Ernst 1985. *Filozofija simbolićkih oblika,* Drugi deo, **Mitsko misljenje,** Novi Sad.
Loma, Aleksandar 1999. *"Petlic", "palidrvce" ili "oploditeq"?*, **Kodovi slovenskih kultura,** br. 4, Delovi tela, Beograd.
MNU 1972. Makedonski narodni umotvorbi, Sobral Marko K. Cepenkov, Kniga 8, *Poslovici pogovorki, gatanki, kletvi i blagoslovi,* Makedonska kniga, Skopje.
Miladinovci Dimitrija i Konstantin 1983. *Zbornik na narodni pesni,* Uredile: Haralampie Polenakovic i Todor Dimitrovski, Makedonska kniga, Skopje, pesna br. 4, str. 15-18.
Petrović Petar Š. 1959. *Motiv qudskih oćiju kod balkanskih Slovena,* **GEM,** kw. 22-23, 33-56.
Petreska Vesna 2000. *Semejniot obreden kompleks vo Kumanovo i Kumanovsko,* **Folklorot vo Kumanovo i Kumanovsko,** Instiutut za folklor "Marko Cepenkov" - Skopje - Centar za kultura "Trajko Prokopiev"- Kumanovo, Kumanovo.
— 2002. *Svadbata kako obred na premin kaj Makedoncite od Brsjackata etnografska celina*, Matica makedonska, Skopje.
Radenković Qubinko 1996. *Simbolika sveta u narodnoj magiji Jutnih Slovena,* Prosveta, Balkanoloski Institut, Posebna izdawa, kw. 67, Niš – Beograd.
Risteski Milan 1962. *Selska svadba,* (IV), **Stremet** : Spisanie za literatura, kulturni i opstestveni prasawa, God. VIII, n. 1-2, Prilep.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Slavjanskie drevnosti 1995=*Slavanskie drevnosti: ïtnolingvistićeskiy slovarý,* Tom 1, A-G, Red. N.N. Tolstoy, RAN, ISB, Moskva 1995, s.v. **glaza**.
Tanović Stevan 1927. *Srpski narodni običaji u Djevdjelijskoj Kazi,* SKA, SEZb, kw. 40, Život i običaji narodwi, kw. 16, Beograd-Zemun.
Tolstoj I. N. 1995. *Jezik slovenske kulture,* Prosveta, Niš.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

The Substances of Human Body in the Peasant Body Imaginary. A Case Study

CONSTANTIN BĂRBULESCU

This research is part of a greater scientific building site - the imaginary of the human body - achieved from an ethnological perspective by studying mainly two localities: one in Mehedinți county - Corlățel - and the other in Cluj county - Râşca -. Even more, interviews were done on a sample of people in Cluj-Napoca. We'd rather stay as close as possible to the tapescript of the interviews as on the one hand there is the damaging (I say) tendency of forcing the interpretation of the material gathered so reaching to fabulations, and on the other hand, because this is an honest method of writing ethnology.

The meat and muscles

As it was natural we start our approach with one of the most important bodily matters: the flesh. From the beginning a clear distinction must be made among the three notions we find in all the area studied: the flesh, the fat and the muscles. In almost all interviews there is a synonymy between flesh and muscles, in other words, flesh is in fact muscles, so there is no flesh without being at the same time muscles: *"From meat, yes. All meat is muscles"* (MH)[*]; still we have to point out that a small number of informers make a distinction between muscles and flesh, placing the first only on the great anatomical units: hand, leg etc, and the flesh on the ribs would not be muscles: *"(There is flesh that is not muscles) for example on ribs. On ribs there are no muscles, on legs there are. The leg has muscles, the hand has muscles…(on ribs) flesh without muscles, wherefrom muscles?"*(MH). The Fat is different from meat in appearance, it is yellow like duck fat one: *"on the belly, on the belly, the rest doesn't have fat. I saw to that… to Cojocaru, at Mărioara of Cojocaru. I looked from the road and I saw the fat, yellow, like duck fat (…). Somebody, who ever drowned it.(…) They cut it there in the pool to Mitu of Mândreci, there they drowned it"* (MH), but the differences appear at the level of the body topography in the sense that in some parts of the body more fat is added: *"It has fat, too, through flesh, slices of fat. Fat is considered to be more in the belly"*

[*] I have marked with brackets the sigle of the county where the information comes from so as to make easy the identification of the information in quotations.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

(MH). It is not random that fat deposits especially in the belly, informers say, because the belly is associated to digestion, and flesht but especially fat are kept through rich alimentation: *"From food, isn't it? Because you eat, eat and put on you (...) well, normally the meat, too, you eat meat, meat you eat more to put on you. And fat, for example there are many who like fat, so: grease, bacon…these, the fat meat (...) (to grow fat) they eat well, they eat all: they eat meat, eat…only from soup they don't grow fat!"* (CJ). Nutrition is a cause of physical corpulency, but not the only one; another one is what an informer calls the "type" of the people: *"And is the type of people, cause it is his type to be fatter; not because he eats more or better than the other, 'cause is on thin man who eats as much as the fat one, but there, there, it is not added, the burnings are different"* (CJ), representation that is explained through another that implies the "appetite":

And there is another who eats well and doesn't grow fat, and other eats but a little and grows fat because he eats with appetite (...) From appetite, of course. If you have appetite and like the food, in vain do you eat cause you don't like it, then you become "delicate": cause one you like, the other not. But who is not delicate and eats everything that would turn fat 'cause he craves for everything (CJ).

This last type "indelicate", is the ideal one in a peasant society where the echoes of the previous famines still persist in the memory of the informants. Thus, the ideal model of the human body in a peasant vision is the corpulent one: *"In the country fat people, it was said: <<he is fat and beautiful>>, yes. Of course not… without measure so as not to walk, that was sick, but in rest: it is beautiful and fat. <<Look how beautiful he is, and fat! >>"*(CJ). The representation that I have presented above, where the corpulency of the man is given by its "kind", is borrowed from the representations that refer to the special field of the domestic pig. Generally, pigs are of many "kinds": *"Well, it depends on the kind, because there are: kind of meat, kind of… mixed - meat and fat"*(CJ) but the kind send us to another representation from the field of domestic pig - to be "good or bad for meat": *"A pig good for meat is a pig that is less fat. If it is a pig of a certain weight, at the weight of 150 kilos: if you separate the meat from fat, it might be with 20% more meat - that is a meat pig. Or it might be 20% more fat - that is a fat pig"* (CJ).

A representation of people expressed verbally in the same manner, but different in meaning can be found in all the area researched; in other words people are "good or bad for meat". In the case of this last representation the stress is not put on the quantitative dimension of the ratio meat/fat - like in the case of pigs - but on the qualitative one. A man bad for meat is one whose wounds heal slowly: "*Those who are bad of meat, don't heal fast, who are… I,*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

when I cut with the hoe I put ground; I put ground on the cut and fucking go on. Till evening I was OK."(MH) but in the case of some (…) on the skin. The informants from Cluj, with a higher literacy, try the rationalization of this belief, when talking about diabetes:

At operations, which was for example cut, as it is said, the sewing doesn't heal because he is bad of meat. So, he suppurated there, I don't know? It is (wound) that heals slowlier. The operation or the sewing doesn't heal because he is bad of meat (...) to tell you now, for example a diabetic, of course it doesn't heal, cause that's the way it is for diabetics (CJ).

Concerning this first bodily substance - flesh - the most spectacular thing seems to be the interposing of the animal bodily representations with the human ones. We can't talk about the flesh representations to man by making abstraction of those of the domestic pig. As we have seen, the human corpulency is given, like the animal one, by nourishment, but also by the "kind" of man respectively by the "kind" of pig. In this case the representations seems identical because the "kind" seems to include a kind of implicit heredity which in the case of pig establishes a certain ratio between flesh and fat and in the case of human a certain degree of corpulency. The second great representation that implies this bodily substance - the one expressed by the formula: "good or bad of meat" - in the case of domestic pig comes to continue the precedent one because a pig "good for meat" is what is called "kind of meat", while in the case of human there is a fracture between the two representations: the "kind" refers to corpulency while "good or bad of meat" send us sooner to the power of regeneration of the sectioned tissues, or generally to the resistance to disease; one of the informers talks about: "easy or hard at disease" (MH).

Bones and teeth

Bones are known in the area studied from Mehedinti under the name of "bones" and in Ardeal as - "cioante". The informers distinguish in terms of consistency, two great categories of bones - bones and the cartilages that are named "ront" (MH) or "ciont/soft bone (CJ):

(Soft bones with humans are) the ear, the tip of the nose and I think that some continuation of the ribs, at the ribs there it has… cause the ribs still move and the link between ribs and backbone, yes here up to the thoracic box, here…the continuation… is a hard bone and continues with the bone (…) with a soft bone. (...). Yes. Soft bone. That I know from the animals that they have to the ribs (...) but also with the pig the ear is good because that bone is fragile, because we call it pig's ear. And the pig also has at the tip of the tail, but only

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

very little; it continues with the rings from the backbone and the tail, but even at the top there is a little of smooth bone (CJ).

Regarding bones we were interested especially in a problem neglected by Romanian ethnology, that is the way in which the bones of the new-borns can be 'molded' in the first year of life. But let's start with the beginning, in other words, with the intrauterine life. The majority of informants state that at the moment of conception the fetus doesn't have bones and their apparition and development is done in time; the first sign of the fetus'existence as a being is the moment when it starts to quicken, then its body is formed:

Well, it has (bones) from the half of the time (...). Until half he is so, not having bones, only so he is from blood (...) yes, from blood, but what do I know? There, God is making them, those aren't made by us, and those are the way God wants to make them. Because no woman makes them, because God gave to make them so. After half of the time then the body is made (CJ).

So, during the intrauterine life of the fetus we distinguish two periods: one where the blood is the essential element, the fetus being "a kind of blood knot"(CJ) and the second where the body develops, from the middle of pregnancy when it starts to quicken the body being formed.

In the first year of life the new-born is a "moldable" substance, and there is a multitude of practices that have just the scope of acting upon the child's body on the one hand so as to "correct" some bodily "faults", in fact - to adapt the child's body to the ideal model promoted by society, and on the other hand to "prevent" possible deformities. In other words the voluntary deformations of the newborn body are achieved following a corrective principle, but as I said, there are also precautions with a preventive role.

Among the deformations with a corrective role, the most spread is the neck molding, especially its lengthening: *"When they washed him, they took in the trough to wash, instead of holding him by the arms as they should, they took him from the head so helding him up, and put him there to swaddle. Because they took him to pull and the neck was short"* (MH). In other words the baby was lifted from the trough by keeping him with the palms on the region corresponding to the angle of mandible so as all the weight of the body be supported by the neck, which, following this repeated tension should elongate. We also found the nose molding: *"They elongated the noselet, they pull his nose like that"* (MH) but the molding of the head seems also frequent: *"Of course that… they fix it because as she gave birth, the head was long and then if you pressed only a little the head was fixed"* (CJ). In Mehedinți, the concern of "elongating the bones" of the child occurs almost obsessively a kind of forced breeding which generally is achieved through massages to "smoothen the veins":

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Well, you massage. Massage here to smoothen the veins, to raise, you massage the legs to leave by feet, the veins to smooth (…) When you bathe him, you massage him with grease or butter, that, these boyars have all sorts of drugs to massage with but we the peasants; with grease. We massaged him here on the backbone, to the coccyx, on the legs, on the heels. So, like that, and you take him with the palm on the back up and massaged him (MH).

As we said, these massages with grease have as aim "the smoothening of the veins" that would allow a faster growth of the bones. The same effect is obtained through a different practice: *"They said they stretched the hands and legs (...) Look, they did in a cross, they took the right leg and the left hand (…). From a hand and a leg; the left leg and the right hand, then the right leg and the left handlet, to stretch the bones*" (MH).

At Râşca, there is no such obsession of the "forced growth" of the child's body, but it is in fact replaced with the fear of involuntary deformation of his body. As if, naturally the new-born does not develop normally from the physical point of view, but must be safe especially from the peril of "deforming" the hands and legs through a correct swaddling:

Even when you make a child, you have to fix his legs, hands to straighten, if not, they become deformed because they are soft, - like gum, they are soft until they get to… In the old times, when we had kids, as ours were (…) well we so fixed their hands, legs and straighten there in the rags to stay straight and, but now nobody swaddle, they don't even put them to sleep. We swaddled so, we swaddled to their head with a scarf and the hands we put them next to the body. Well, and we swaddled there to stay straight (…) not to become deformed, not to become deformed (CJ).

The child must be safe from the peril of his head being battered in the case when he sleeps on one side only: *"At the head for example - not to sleep on the same side. On one side and on the other, I was taking care of his head not be battered. This is true in case of children"*(CJ) or from his ears be distanced from the head - flap-eared - and for this he was tied with a scarf on his head: *"They wrapped the children a with scarf, so that to stay with their ears, not to be a flap-eared"* (CJ).

Inside the bones is the "marrow", to which the informants give a great importance and whose model by excellence is the "backbone": *"Well, that marrow, that keeps you standing. When the backbone is broken and the marrow falls down, you die"* (MH).

Finally, we would remark that when the informants talk about the traditional way of swaddling the babies, they use a terminology that usually refers to dog: the children are swaddled or "tied" and then they are "unleashed

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

untied". As if they were subjected at the same time to a taming process: *"Yes mine, didn't like (being tied) and I untied him! I tied him, he slept, and after I got out his handlets (...). I untied him - How he liked it, untied!* (CJ). At the level of the language it is to be remarked that when it is talked about the bodily substances of the new-borns gastronomical terms are used - the bones or meat are "raw" or "fresh" as if the child were a dish insufficiently cooked: *"He has bones, but they are fresh"* (MH) or *"softer, of course, cause he is rawer"* (CJ). All these language facts do is to prove there is a link between these fields at a symbolical level. The newborn, symbolically, is not fully framable neither in humanity, nor in animality; like the domestic dog, he is somewhere halfway of the road and from here the necessity of his "taming". In a culinary way the new-born is associated to a product halfway between an unprocessed culinary matter and a finite culinary product: he is "unriped/raw/fresh". In both codes the newborn is in a liminal zone, halfway between nature and culture.

A special category of bones is the teeth. They stay "stuck" in the "gum"(MH) or "gummy"(CJ) with "roots". The latter are more powerful in case of large teeth:

You know what they have? They have a... especially the large teeth have some cusps, like that, look; three cusps, cause they stay to death who have their large teeth pulled out, cause they ache and they want to pull them out. And they have some big cusps – three cusps, thick and deep like that deep in the jaw. To many it was broken here when they pulled, cause the jaw was broken. They have cusps, so are they called: cusps (CJ).

As I said, the generic term generally spread to denominate them is, for the area studied, "teeth" and "large teeth". Among teeth, the eyeteeth have the name of "doggy teeth" and among large teeth the "wisdom teeth" are to be remarked, because the interviewees don't know exactly how many they are - one, two or even more. These large teeth are remarked through the fact that they "come out" later, starting with the age of 15 till 25 and their appearance is connected to the "mind":

It is said that only after this large tooth comes out, only then wisdom will come; they say that until then you are a child. So, you pass from childhood, as children today pass, so he is 18 years old - you are of age. Well, it is exactly the same. The peasants, poor things, said: <<Oh, you are still a child! >>, Then, afterwards<<Well, now you can do what you want because you have wisdom, wisdom tooth came out! >> (CJ).

The wisdom tooth would therefore be a kind of bodily mark of passage from one age group to another, undoubtedly not the only one.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

The first dentition of the children until the age of 6-7 is called "teeth milk" and its lost gives birth to a rite spread far and wide that has as scope the ensurance of the lasting of the new dentition: *"it was thrown onto the house (...) as you said: << Crow take an iron tooth and give me a steel one! >>>"*(MH). The lasting of the new dentition is not ensured only by this rite that accompanies the dentition changing, but it is also inherited - "it goes with kinship" as the informers say:

That goes with kinship, with kinship… and how they treat them how they take care of them. But there are some who at the age of 90 die and have all the teeth in their mouth and another at the age of 20 has changed them three times. (...). Yes, from parents to children, from grandparents to children. So they snap so that it pass over the parents; even if the parents had a bad dentition, the children could have it better, like the grandfather. Or vice versa - if the parents had a good dentition and the grandfather a bad one, it might happened that the grandson's dentition resembles to the grandfather's" (CJ).

Those who have a healthy dentition are named "hard in mouth" and I have seen that this quality can be inherited, but can depend on the teeth hygiene and generally on oral cavity hygiene. In case of my informants, I found but vague notions of oral cavity hygiene: *"They washed with…with the finger: they put the finger into the mouth, and with water and… salt when… so said some: that salt is good. (To put salt on your finger) and to rub your teeth. But in the countryside there was no, no toothpaste. Or they would rinse their mouth with water, that's all. But nobody knew about such toothbrush!"* (CJ). In terms of bodily hygiene, the toothbrush continues to be an acquisition of the future for the rural areas.

The teeth diseases and especially the ache is due to the "decays"; contrary to the common language where the "decays" of the teeth and large teeth are perfectly denominated, we found in Râșca the initial meaning of this "decay" that is nothing else but the equivalent for the human body of the wood "decay":

When it aches, there I don't know what worm are they and they work there at the root of the tooth and then it aches. Those worms are done there in the gum. I when the children were small, then all my teeth fell. When you are pregnant, then they ache, and they keep on falling. Mine fell, I didn't pull out any, all have fallen, they decayed. Because they ached badly-badly and you know what I did sometimes? It is a kind of henbane and I put it on the fire, and I stayed with that smoke as it burned. Then the worms fell, in the fire they fell - they didn't like that smoke (CJ).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

The belief in the existence of "decays" of the teeth can be easily understood, but we can not say the same thing about the claim of describing them and make them visible through different methods…

Those are deathwatch beetles (worms) very very thin, and thin and long (...) of one centimeter, of two, of three, depends of how advanced they are and how well they fed and lived there. There is a plant, a flower, it is called henbane, that if you pick and boil it very-well and vapors - you keep, pull…so you keep your mouth open and inspire that air; that steam has the strength to attack the worms, those and they fall there. And after the water is clear and still, it cools, those deathbeetles can be seen, can be seen in the water (CJ).

If generally between the human (the body) and the vegetal there are different connections, at symbolical level, maybe of the human bodily substances, the bones and teeth are most powerfully conotated towards the vegetal. The proof is the care for the "growing" and "elongation" of the bones that I found in the South, as also the teeth terminology: "get out" with the meaning of "rise", have "roots" like trees and "decays" like wood. Or metaphors that appear spontaneously in the language of our informants and which cannot be a simple coincidence.

So the bones when they start forming are raw, so they are just like tendons. But taking contact with the air, with this world, with… any child mustn't stay in the dark, he needs light. Any plant needs light, it needs sun. The sunflower turns towards the sun; the wood, the fir-tree in the woods that near the river, how is it that the one on the top of the mountain, from the river and that the one that is on the peak, that is short, is short because it doesn't stretch towards the light. The one in the valley, that is longer, mayybe twice as long as that one on the peak. Everybody should get into the light. To reach where the air is beating, where there is oxygen, cause they consume, so, all the plants, all…consume and there is this fight for life (CJ).

The Blood

Of all the bodily substances, blood seems to be one of the most important, having, as we will see later, connections with the soul, sexuality and fecundation. Because of this, the problems of the human body can be studied through many codes; we will confine here to its study as a bodily substance. Even so, the importance of blood appears to be crucial, the informants especially in Râşca, building a true theory of vitality, "power" in a peasant version, based on blood.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Well, from power (is) the blood, cause if you don't have power, you don't have blood; the one who doesn't have blood - doesn't have power. Don't you see the weak man? He doesn't have blood. The fat man, that, you see, cause you think he will burn, that has a lot of blood. Yes, the blood from the man's power. Well, and if it happens to lose blood, if you have a hemo…gy, that from blood - you weaken cause that keeps us - the blood. That is power. For us, for cattle, to everything. Cause even when you slaughter a pig, so much blood comes out! Well, the blood is the power of man (CJ).

Thus blood appears as a vital principle both to human and animal: it gives the "power" and the bodily appearance. Maybe this is the reason why the use of pig's blood in different sausages is considered a sin. In the South, in the village researched, although they knew the use of blood in sausages, it is seen as the privilege of a rural elite: *" Some people take it from the pig and fill the bowels with it. (She didn't do it) but the neighbors did: it was Popescu the sanitary, it was Puicea the Old, and they were those, boyars. (We) let it flow down"* (MH) but in Ardeal it is used, in Râşca is used for "sânjeri" (a sausage).

In the old times they made "sânjeri", that is what they were called. When you slaughter… when they slaughter the pig they went there and held a pot for the blood of the pig to trickle in it. And that blood, they washed it and mixed it with corn, they put in some rice, too and some meat, that from the pork that was bloody. And then they mixed them together and stuffed the stomach. They cleaned the stomach, washed it and stuff it with that blood. They put meat and everything; they mixed it and fill the stomach and boiled it. They sewed the stomach and boiled it. And that was called "sânjeri". And they ateit. It was good. They put in the soup, too. They made potatoe soup and put in a slice of it and it was good. Now the custom is dead, but there are some who still make it (CJ).

Although the informants aren't numerous and the sampling is not so rigorous, it seems that the preference for the blood sausages is a masculine one and the eating of this food is declining because: *"They said it was a sin to drink or eat its blood. (…) They said it is life, blood is life (…) if you drink blood is a sin, cause you drink its life"* (CJ).

According to the informants, the red color of the blood is due to the wine!: *"(The blood is red) from the drink, from wine. (If you don't drink wine) the blood isn't red, not even the man is red. My Tanța is like those: white, cause she doesn't drink at all"* (MH). This association between the red wine and blood is classic; the wine, together with other food "gets the blood back", blood lost following a hemorrhage, for example: *"to drink, to drink red blood, red blood. They said they put blood of it. (…) To eat especially grilled meat, juicy, to get*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

blood" (MH). From the qualitative point of view, the blood is of many kinds, in other words, there is "good" and "bad" blood, "weak" and "hard" blood, "spoiled" and "clean" blood, "thick" and "thin" blood etc. and the colour can give indications upon the "quality" of the blood: the darker, the better - *"(That) is blackish - that is good. The one that is not so red, that is not good, not so good. The one which is blackish - that is blood. Not the one that that is white, that blood is not so good"*(CJ), like the wine recommended to "get back the blood' - in the South, "dark red wine" (MH) and in Râşca *"gooseberry wine, of small black grapes, cause that is the way the old people named them: black gooseberry wine"* (CJ).

The blood can be "renewed" or "changed". The renewal of the blood is nothing else but the producing of a new quantity of blood following a loss, a renewal beneficial to the organism. To women this happens every month through menstruation, and that is why, the informants say, women start to have problems with blood pressure only after menopause:

They say that as long as they have their period, women don't have trouble with blood pressure; after they are forgiven, let out - after that they have problems with blood pressure. Cause you give so much blood out when you are young, and when you don't have menstruation, what happens with the blood? What will become of that blood? And they say that that is taking you down with the blood pressure, so say the doctors. And as bad as you were as a girl, and you are so when: if you were ill, the blood pressure is worse; that's it. Cause I have been very ill, but always bad, and you see the blood pressure is high!"(CJ).

And the vascular problems that occur after menopause are directly proportional to the problems a woman has while having her menstruation. Lacking menstruation, the blood "thickens" and if it doesn't find a way out can lead to paralysis:

The blood takes you down! I when, I remained, my husband died, a lot of blood flowed through my nose, a lot, cause I was tired, cause I kept on working and I got tired and from tiredness the blood started to flow. And it flowed so much that I couldn't stop it, that's how it flowed. Right when I built this house, here, - I had my son-in-law help me. Well, I got tired, of so much work: I fetched water from the well and made mortar to mason. Before Ionel had been and we put ground in the attic. Well, in three-four days I kept throwing, alone. And when I finished, I went to fetch half a bottle of brandy to drink and eat for lunch. And I went to the pub, you know where it is? And I took off my scarf, I couldn't go on the road, so much blood was flowing, down from the nose.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Well, and I went to the doctor, and he told me that I was lucky it flowed otherwise I got paralysed. Cause blood, when the blood thickens, and if don't get it out, if it doesn't flow, than it thickens and you get high blood pressure. But he said to me that it was good it came out, cause if it didn't, I could get worse, I would paralyze, it could be worse. But so I was relieved, I calmed down cause it flowed, you know? I calmed down cause there was a lot of blood, maybe, a lot of blood. And when it is much, it gets hot and if you don't throw it out, it works there thickens and that's ready: cause it paralyses you and you die. That's the way it is with the blood (CJ).

Men, lacking menstruation, are more exposed to vascular diseases; even if it doesn't prove to be an usual practice, some informants talk about the necessity of the "renewal" of the blood to men, too: *"For example my father said to me when blood flows out of my nose, to go and donate some blood cause it would be renewed (...). So, once a year or two, they say it is good to change it, to renew it, to donate blood, and it renewed, it is fresh"*(CJ).

As I said before, the blood can "change", too. This last representation must be connected to sexuality, cause "changing the blood" is a euphemism for the sexual intercourse: *"<<You should change your blood! >> With the meaning that<<You go and f*** somebody! >> That's it!"*(CJ) but also sends us to the fertility representations: *"The child has blood from both; when they ... it comes from both, not only from one of them"*(MH).

In the South they believed that blood is responsible for "pimples", more precise the "spoiled" blood. The blood "spoils" especially through venereal diseases: *"They say they have crosses in the blood. It is a kind of syphilis, so the old men said. Those that had a look, they went to the doctor and wrote on the ID that he had crosses in the blood. They said he had syphilis. The disease, then they called it syphilis not cancer like now"* (MH). For the informants in Cluj, pimples are a "disease" of puberty that passes in time, especially through sexual contact/blood changing: *"To change the blood, they said (...) that meant: to change the blood - to sleep with a girl, with a woman"*(CJ). Besides, pimples represent the real sign of love, and implicitly the sexual intercourse: *"Here they called them in love: <<You are in love cause you have pimples>>"*(CJ). In Râşca the representations are almost identical, with the difference that this disease of puberty does not manifest itself through pimples but "jubre":

Well, pimples, they make a kind of pustules and if you squeeze them, gets out something like a…like a worm. A pimple is made, at the end it is black, you say it's the head of the worm, like a worm gets out when you squeeze it. The pustules have different causes; you think they are ripen, like ripes is in there. They are not like a pimple cause the pimple is like a thin worm and at the end is black; you think that worm has a head (CJ).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

More significantly, here at the appearance of these pustules they say that: *"<<your love comes out on your face>>"* (CJ). As if these pimples in the South or pustules in Râşca are nothing but a bodily expression of sexual maturity, that appears in the most visible place: the face; and later they become an indicator of the satisfaction of the young lad's sexual energy, they disappear naturally once the sexual life becomes normal through marriage: *"So the old people said, that after you get married you are different. They said many things, there were girls, and were boys: <<Oh! After they'd get married, no more pustules, no more… you see how they cleaned their face? >>"* (CJ). As we see, blood is a determinant component of human sexuality, the blood is "swift"/ "harsh" or "soft" that can be translated in sexual terms as:

Cause this is so, people are of many kinds: one is bloody and that blood is swift. Other blood needs love, and that, well. There are old women even now, even now they need love (...) well there are boys that don't even need to marry, and there are girls, too: well, they are soft in blood. Those who need to marry are rough. They are rough in blood. And the blood heals you. There is a woman, well like me, I wasn't old, she doesn't stay like that, and she marries. But the blood doesn't match, that's the way blood is. Here there was a woman with four children; no, she couldn't stay, she had to work with and had…but the blood! That heals you. But who is soft in blood, that doesn't care (CJ).

One last problem we wish to discuss would be that of "sworn brotherhood". This custom is certified for all the area researched, but in different forms. In the South, the rite of the sworn brotherhood consists of a blood "changing", that won't do anything else but achieving a kinship through a "natural" way - the blood, at symbolical level". They both cut their fingers - they let it flow in a glass, they put water and one drank half and the other the other half and they said they were cross brothers"(MH). Like any other natural kinship relation the sworn brotherhood supposes the unconditioned solidarity of the two performers, in all the situations: *"Well you went and steal, broke! That it was, that they called then! It was like that: we became sworn brothers and we got out together and you swore not to tell anyone; you did the same. None of us told what we did, what we didn't… Somebody said you did that thing? <<It isn't true! >> That's it: sworn brotherhood*" (MH).

In Ardeal I came across sworn brotherhood with children:

Well, when we were kids we used to fool around, and scratch with a thorn, we would scratch with thorn our hand, I don't know which (...) up the palm and we put one so the other so, and put our palms one on the other, and now we are sworn brothers (...) Sworn brotherhood meant that you are not as good as blood brothers, but you are more than friends (CJ).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

There is also another type of sworn brotherhood, the one achieved through baptism: *"Sworn brothers are those baptized together and they are from different families. If they are baptized together, they say they are sworn brothers"*(CJ).

Skin, Nails and Hair

If regarding nails the interviewees succeeded in framing them in a basic bodily substance, we can not assert the same thing for skin and hair, which are defined only through their functional role: *"Well the skin covers as we said, the flesh. What is it made of? Skin! Skin, how should I say it differently?"*(CJ) or as final argument, through divine intervention: *"Skin of the man… God made it, what do I know? To have skin on the flesh"* (MH). As I said, only the nails were identified like a special type of bones: *"(The nail is) bone, it's a kind of bone"* (CJ), general representation for the area studied.

Some children are covered with hair at their birth. In rare cases, this is due to a violation of taboos during pregnancy: *"it would be some wonders…their mothers during pregnancy (…) they saw some animal that produces fear. Let's say: a wolf, a dog, creatures like that, and that is why… cause they have hair, and that is why children come out like that"* (CJ) and their getting out of the norm creates other suspicions of "abnormality": *"They also said that those born with hair would become ghost"* (CJ).

The first cut of the hair and nails to a newborn creates a number of interesting practices. In Ardeal first time they cut from the children hair is at baptism:

So the first time the hair is cut it happened to my girls exactly this way, at baptism. So when they were baptized, the old people said and my mother also told me: <<God forbid you do something to the girls, to cut their hair, cause it isn't right before baptism>>. Then, at baptism, the priest cut a lock of hair, and with the belly button, when you gave birth, and with this hair they say that you throw them then, at baptism, after the guests leave and they are thrown to the pigs. The hair to the pigs so that the children have luck in life, and more money (CJ).

Or generally when the children had their hair cut: *"The hair of the children when it was cut, they went and put it to an osier, at the root of an osier. They said it would grow faster to be nice like the leaves and how the osier grows. And the osier grows in spring, the first time the osier turns green, the leaves come out"* (CJ). In the South, in a ritual called "cutting of the tuft", the godfather did the first cut of the hair: *"They go to the godfather and they cut his tuft so that his hair may grow big and thick. Only to boys. Next year the godson goes to the godfather with the child with his hair uncut. He cuts his hair on a*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

silver coin - 5 lei rouble" (MH), the tuft that is kept by the parents together with other "powerful" objects with symbolical connotations: *"The belly button falls and that with the Fate cake has three sweet basils, those three and the bellybutton, tie the hair in it and put them in the rafter of the door, they put them up and keep them"* (MH) and this can be used for medical purposes: *"They take from his hair the tuft, and keep it; they say that when he gets scared or something…they smoke it with that hair. That's how the old men said but I don't know"* (MH). The nails are cut earlier than the hair and their first cut is done by the mother with her teeth: *"When he was small, you didn't cut his nails, but the mother must eat them. To tear them so as not to become a thief. Cause they said that if you cut his nails when it is so small he would become a thief"*(CJ).

The topography of the body pilosity cannot be explained by our informants but through an original adaptation of the Darwinian theory: *"But probably they come from the monkeys and that kinship from then, they washed, I don't know. The monkey is completely covered with hair, man, by shaving, some parts of the body don't have hair"*(CJ). The excessive pilosity to men is in direct ratio with the sexual force: *"They are more…virile, I don't know the popular expression"* (CJ), and to women the situation is identical: *"(Women that have a moustache) maybe they are more manly, what do I know? Maybe they need a man more badly, so I've heard"* (CJ).

The Soul

The term of "soul" proves to be a polysemantical one, beside the meaning of vital principle, that we find in all the area studied, having, also the meaning of human person, but only in Râşca: *"Only that man has souls, whom if you get together, you have a lot of children, cause I have heard they had 22! A family of children: then that makes so many souls!"* (CJ) or have an adopted child:

And there is another meaning to the word soul: here the old men who didn't have children, couldn't have children - they were sterile, so they were called - sterile people. Those, to have someone to care for them in their old age, when they were about half of their second age or the beginning of the third age, they thought: << Well, we'll be old, we'll die and nobody would care for us and what we've gathered all our lives don't have to whom… let's bring up an adopted child, a soul>> That meant to adopt somebody. And they said when they adopted someone, they didn't say they adopted, they said: <<I brought him as a soul>> or who gave him, who had many children, the parents said<< We gave Peter away for adoption>>(...) they liked a child and took him, they said: <<Will you come to me? >> Otherwise they didn't leave everything to him, like his own<<I take you up for adoptions>>(CJ).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

The representations of the soul in the area studied, but not only there, distinguish themselves firstly through the fact they are not unitary. In essence, there are two competitional representations of the soul: one that is linked to the etymological meaning of "soul" - breathing: *"That steam …that steam gets out, you see it when it is cold outside and the steam gets out of your mouth; that is the soul"*(MH) and the other meaning is linked to the blood and heart: *"The soul of the man they say it would be the heart, when it stops beating, it's the end"* (MH). It is interesting that both representations can appear to one and the same informant as if they were complementary and not in competition. It is possible that the first representation be suggested by a language fact - in the peasant language "breathe" is equivalent with "blow" and the link between "blow" and "soul" couldn't have been missed while the association of the soul with the heart appears from a functional point of view, the heart being the vital organ by excellence. Besides, this is the meaning that comes out of the interviews with the greatest evidence: *"The soul in man…there, to his heart. From heart, and if the heart stopped - ready: his soul got out!"* (MH).

Regarding the heart in the peasant world, there is a representation that seems to have been general during the past century: placing the heart at the level of stomach, like a center of the body - *"Well the world was like that - they said: <<my heart aches>> to the belly. Now they know that heart is here"* (MH). In interviews or in the answers included in linguistic atlases, the heart never appears but indirectly as placed at the level of the stomach. For example we infer this situation in the body topography when we find that the "heart's strings" are somewhere in the stomach area (Petrovici 1940:map no.44) or that the "heart aches" all over Oltenia are identified at the level of the stomach, too (Petrovici 1940:map no.58; Cazacu 1967:map no.86) or when the area of "the groin" is called, again in punctual localities, from Mehedinţi to Dobrogea: "the brink of heart", "to heart", the belly heart" (Pop 1938:map no. 43).

This duality of meanings of the notion "soul", as it appears in interviews, does not occur by chance. It is enough to think of the meaning problems this two notions raise - "heart" and "soul" - in Romanian language: "heart" derives from the Latin "anima" that had the meaning of "soul" (Densuşianu 1925:4-5). I can not help remarking that in interviews there are a lot of syntagms where "heart" and "soul" are synonyms: *"Yes, they say he doesn't have a soul, that is a bad man, and he wants to do bad things (…) that… he is a soulless man: you consider that he doesn't have a soul or a heart. He doesn't have a heart, or he has a dog's heart. He is a bad man that has a dog's heart, a dog's soul"* (CJ) or urges to work: *"With heart or with soul, it's the same"* (CJ). If at the semantical level "heart" can be superposed at least partially, upon the "soul" as we saw above, would it be a surprise to find this situation at the level of human body topography? Again, we can demonstrate this representation only through language facts that are priceless for our research: *"Look how the soul is*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

shaking! Or the heart is beating! (...) I ran until the soul got out! Look, I ran so much till I forgot and my soul got out (This referred to) heart! Look how my heart is beating, ready for my soul to get out!" (MH) or in the outrages addressed to domestic animals we find the same representation: *"Go to hell with the soul that beats inside you! The heart, cause there it is"* (MH). If these were the only representations that certify this representation, we would have had great doubts to present it, but, fortunately, linguistic atlases prove again to be inexhaustible sources of body representations. Thus, the heart denomination and the action execute "beats", in punctual localities in the South was identified with the "soul": *"The soul beats, the soul beats at the top of the chest"* (DJ) or "the soul beats" (Vlaşca, Romanați) (Petrovici 1940:36). Before going further on, we would like to remember that remains as an established fact that of the first representation identifying the *soul* with the *heart*, as a series of language facts are proving it.

As I mentioned above, a second great representation identifies the *soul* with *breathing*:

But some say like the priest; maybe this is just steam. Cause they say you have a soul and when it gets out, the soul gets out. Many times they said this: << Oh that is close for my soul to get out! >> You know? When they are tired. But They say it isn't soul, it's a kind of steam, that is, you only breathe, when…when you don't breathe you are finished, the steam got out, the soul got out then (CJ).

This perception of the soul as breathing is interesting and can be found in all the area researched, especially this concretization of the soul under the form of steam, the respiration steam: *"When man dies, he throws out from his mouth some air, like a steam: that's the soul"* (MH). In the same line, there is a representation of thirst, more precisely the one that connects thirst and soul through saliva in the oral cavity and which I found only in the South: *"I feel my mouth dries of thirst, I go to drink some water cause my soul dries! My mouth dries!"* (MH). It is as if there is a special connection between soul and water, fact proven by ethnologic literature and that appears spontaneously with our informants: *"My soul asks for water. The man whose soul is dying needs water"* (MH).

Despite the fact that we could trace a "place" of the soul - the heart, and even a visible concretization of it - the steam, most of our informants perceive the soul as immaterial, therefore invisible: *"They say: <<That's it, now he dies (he gives his soul)! >> (And nothing can be seen) nothing, nothing, nothing. I kept the candles, when the soul got out of so many dead and nothing could be seen, nothing!"* (MH). The soul appears like a kind of vital principle that can be identified and defined especially at its disappearance, when dying. I don't think

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

its insignificant that the first signs of death are the stopping of heart beating and the absence of breathing.

Like the other body' substances the soul has also a qualitative dimension - there are people with good and others with bad souls. The characterization of the two categories is of moral nature; thus a man with a good soul is:

Who is a good man? Who is a good man and doesn't give you trouble, doesn't hurt you, pray to God and doesn't make fool of anyone, that is a good man. The faithful one, gives, when somebody comes to him, gives him food, a good word, that is a good man"(CJ) and the one that has a bad soul: "*That who always pisses you off, so always does bad things, gossips, to… Like in the countryside, how happens for land and everything? If…for example it comes, an animal goes into the yard of the neighbor: a chicken or a pig or so, takes the hoe and hits its head; so the good man and that who is kind he goes and with a club gives it back and throws it out, who is bad in a minute takes the hoe and hit its head or throw with a stick, he hits and kills it* " (CJ).

In Râşca, the representations of the soul are strongly influenced by the church learnings, which makes some informers affirm that only a man has soul, denying this attribute to animals, completely atypical for all the other areas studied: *"The soul means we have to be careful, if you do good - you have a good one, if you do bad - you have a bad one. The soul, people have it but animals don't"* (CJ). As I said, this is the atypical attitude, but there are also exceptions, that can not deny evidence and that constitute one of the most beautiful texts about the humanity of the domestic animals:

They have (soul), too, of course. Cause they…poor things, when they are ill and so, if you look there at the leg, the left leg you feel how their heart beats with a man. They have soul, too and foreboding. When they are… well, they are outside and you talk to them, call them by their names: they come to you, and like the man, friendship, and a kind of love. They are understanding, only that the saying is: << You are like an animal>>. But maybe the man is more stupid and maybe he understands less than an animal! (CJ).

As I said, with the exception of some informers in Râşca, all the others assign soul to all animals, not only to animals, but also to all "creatures": *"All creatures on earth have soul, also the little ant that goes on the ground has soul"* (MH), in other words to all entities that belong to the animal kingdom. As regards the vegetal kingdom the opinions are split, and there are three alternatives: one that denies plants any form of soul, another intermediary in which they are ascribed a kind of soul, but different of those that characterize the animal kingdom:

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Now the (spruce fir, birches) don't have soul, they have something and if you hit them they wither, but if you let them, they grow so nice, tall, but if you hit or bark them they are gone, like the man when he dies. It doesn't do anything. It means that there is something even in the wood or a tree. There must be something (CJ).

And the last alternative is ascribing a soul to plants like humans: *"I think that they (the plants) have it, too… I think, cause you saw that when you cut them, they dry. I think they have a life"* (MH). Another reason for plants having a soul is the information offered by an interviewee who, didn't think that plants have soul! - *"Yes, it is a sin to cut a tree, it is like you'd kill a man"*(MH).

Taking into account the two representations of the soul and the representation that places the heart at the level of stomach we may wonder if we get two stages of the evolution of the beliefs regarding the heart and soul, in case of combining them. Proceeding from the fact that the heart placed at the level of stomach seems to be a representation inherited in Romanian language, so extremely old (Bojan 1967:243-248) and the spreading in small areas of the belief that on the left side of the chest is the soul "beating", we may ask ourselves if there is a possibility that the heart be placed at the level of the belly button (the central point of the human body) and the soul placed where today we call a heart. Hard to say. We leave this hypothesis to future research, just like the entire issue of the peasant imaginary of the human body. We hope it is a path that will be chosen by many others.

REFERENCES :

Bojan, M. 1967. *Despre sensurile concrete ale românescului **inimă** (About the Concrete Meanings of the Romanian Word "Inimă" - Heart)*, in "Cercetări de lingvistică" XII, 2.
Cazacu, B. (coord.) 1967. *Noul atlas lingvistic român pe regiuni.Oltenia (The New Romanian Linguistic Atlas on Regions. Oltenia),* Bucureşti.
Densuşianu, O. *Semantism anterior despărţirii dialectelor române (Area of Meaning Previous to the Split of Romanian Dialects)*, in "Grai şi Suflet. Revista <<Institutului de Filologie şi Folklor>> " II. 1.
Petrovici, E. 1940. *Atlasul Linguistic Român (The Romanian Linguistic Atlas),* Sibiu-Leipzig.
Pop, S. 1938. *Atlasul Linguistic Român (The Romanian Linguistic Atlas),* Sibiu-Leipzig.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Globalisation (Possibility and Deficiency) – National Identity under Threat?

DRAGAN M. POPOVIĆ

1. Introduction

Who are we? Are we able to say more about our identities? Are we really sure that, in a cultural sense, we really belong to particular world sites? Those and similar questions can be raised by many people especially considering the power of the new-comer in our lives – "globalisation". Its primery clue is unification of all diversities through the different instruments, but with the most visible power of the market that is represented by the system of multinational companies and supportive world institutions like WTO, IMF, World Bank among others.

Many scholars think that there is nothing new in globalisation. To some extent they are right. Along the centuries, from the period when conventional history started to be counted and first artifact dated, examples of similar processes with almost the same effects, although in their proto-stadiums, have been very much in power. This idea is illustrated by the efforts of traditional ancient empires like Egypt, China, or Rome to unify territories under their jurisdiction as well as their citizens in the political, military, and cultural sense. For instance, when the Roman Empire was at the peak of its power, people who were part of it could call themselves - Romans. This was the privilege. Actually, people needed it due to the fact that it was, obviously, a ticket to prosperity, peace and security. The symbol of the Roman citizenship was the first prominent category in terms of globalisation; it was, also, an attempt to create the single cultural system through the feeling of Roman exclusivity and everlasting virtues like "All of the roads lead to Rome". On the grave monuments, beside their names, some traders mentioned how many times they had been there. Therefore, Rome was synonymous with universal virtue – citizen of the world, and from we can see pulp the first clear vision of meta-globalisation.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

In those times people qualified themselves according to the nobles whom they owed taxes or work. Borders were sacred, but those of the lands or pastures and not of the states. There could not be a clear vision of the state territory especially because of frequent wars. Great multiethnic states and the universal doctrine of "the Empire" had formed the vision that little ethno-confessional groups, through participation in magnificent empires, can model or remodel the picture of the global world order as sacred titulus of the Empire universality. Not just territory, but multi-ethnicity of the ancient or medieval countries could create certain a image of the Empires. In that sense the most prominent effort was the widening of the state territory. However, although they shared visions of universalism, emperors did not want to share the titulus of the master of the world, since only one could claim that he is the universal lord; this can be very similar to visions of certain groups of power that inspire the modern process of globalisation.

With the systematic fall of the Roman Empire, the doctrine of universalism underlined a new institution – confession. Movements of different civilizations observed as ongoing and unstoppable processes created the milieu of a certain Empire as a defender of the universal principle. In that evolution process in some moment, religion started to be a determined force for political and cultural development, which represents the starting point of the creation of nation states. Namely, the nation state is a chain between two different types of globalisation.

There are special nation symbols or effects which represent particular ethnicity. If we combine them we can get a mixture of life style sources or determined culture. The term culture is the essence of this paper as well as of the questions that can arise from it. For instance, how can national culture and national exclusivity survive in the forthcoming process of global unification? Or, in general, what is the meaning and importance of the term national culture? Is globalisation really possible?

It is very easy for one ethnic group, which is connected by territory and self- governance, blood, language, confession, history and tradition to create a political formation that is represented by the term – "nation". Therefore, in their structuring nation states need to have as their base some crucial virtues and values that everybody accepts as common characteristics.

The situation when few ethnic groups would like to create a bigger community is a process of globalization on the small scale. From that perspective we will overlook globalization itself.

2. Different types of culture

We can speak about two different types of culture: 1) "culture as an objective" and 2) "culture as a tool". This distinction is, we deem, crucial for the understanding of globalisation.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

"Culture as an objective" is something which is exclusively related to certain ethnic groups. It mostly includes tradition and history and all products connected with them - material, social or spiritual culture, then all ethic virtues, traditional songs, stories which were handed down from generation to generation, or, simply, everything that can represent one nation as a sole system.

Surely, we should not take this distinction so strictly due to the idea that "culture as an objective", defined in the previous paragraph can be a very powerful instrument in defending national uniqueness. Therefore, it is able to function as "culture as a tool", too. Some ethnic groups could protect their cultural products in spite of, for instance, fierce of occupation. When they had become overrun those products were fences against the new occupiers' culture. In that respect, for instance, with Christianity they defended themselves against Islam. If we have, roughly speaking, invaders in any sense (cultural, economical, colonial…), with a very strong ideology without any possible connection with, let us say, perspective life philosophy rooted in the territory that is subject to "assaults", on one side, and on the other an ethnic group who has been prepared from the very beginning that it has to do business with something evil, in those circumstances establishing closer mutual interactions is almost impossible. The reason is – the absence of common characteristics. Therefore, diversification is a possible starting point for the clashes from which developed a later fight with one another. That thing makes both systems closed. Everything said seem to make possible the implementation of Freud's theory on persons: one cannot make any step further in a new life condition because novelty is something which affects him/her strongly and negatively. We can give an example. The Islamic system of the Ottoman Empire was totally unacceptable for the Christian Balkan population. Invaders destroyed everything, which previously was so important for a certain population that from the other side fulfilled the psychological fear of loose. Because of that we can see very a viable and visible development of the traditional way in the cultural production and continuation of the patrimonial and patriarchal behavior that resisted the occupied forces. That behavior has made afterwards, for example, the Serbian nation and the Serbian nation state.

"Culture as a tool" is a very important instrument in favour of globalization. It is a powerful institution that can break down the walls of national traditions. The proclamation of different products as universal accomplishments, which everybody should use is a perfect example. People make decisions about somebody or certain goods through very authoritative TV channels or advertisements that after global consumtion become stereotypes. One of the most important examples is surely connected with slimness and with the widespread ideal of beauty. However, we do not think that jeans, hot-dogs, McDonald's or any kind of global products can change how people really look like. Behind the jeans they still belong to particular ethnic groups. Problems

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

arise when "culture as a tool" creates global opinions with the help of the mentioned instruments. "Culture as a tool" will decide what is good and what is wrong as universal virtue. In that sense we can speak about jeans or sushi, or hot-dogs as very fancy products but about the retrograde influence of the religions.

It is completely impossible and unacceptable that something can be created as a universal virtue simply by proclamation. Time is a necessary element in deciding what should be a common feature of the human race. According to this cultural type everybody will be excluded from prosperity if they do not accept the characteristics of the proclaimed modernity. This is what that gathers people from different world sites against globalisation.

3. The process of globalization as unification of different ethnic groups

We deem that the creation of nation states is a natural strain of every single ethnic group. It is a political category and it can be created when some ethnic group collects all national virtues and cultural products and interlinks them in such a way that all people from one territory feel as one, like compatriots. In most of the cases the building of nation states cannot go without obstacles, clearly without opposite interests of the neighboring ethnic groups.

The widening of the state territory is also a well-known process. It has happening in different ways: through wars; by agreements when few ethnic groups want to create bigger comunity because of predictable common characteristics and other benefits; or it was the creation of the big power interest games. However, the widening of the states in a political or cultural sense can be seen as a micro-globalization movement. In certain examples (Yugoslavia and the European Union) we will see the possibilities and deficiencies of such a political approach and its possible transfer to other regions.

a. Former Yugoslavia

The Yugoslav idea, the creation of Southern Slav romantism and civil revolution, was a kind of "brainstorming" among scholars. Dissatisfaction with every day life created a flammable atmosphere amid common people, who certainly could not understand intellectual generalizations. Still, political interests had clearer a dimension for the Yugoslav struggle. However, fertile land for implementation of the Yugoslavism, without an understandable perspective on how the future state should look like and how differences will get to the common ground, was based.

We will try to look deeper into the Yugoslav situation. The essence of the observation should be put on two of the most numerous and the most determined ethnic Yugoslav groups, the Croatians and the Serbs. The percentage of unity and misunderstanding between Yugoslavs was exclusively the result of the interactions between the above mentioned groups.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Croats were very passionate Yugoslavs. The Bedrock of their vision was the activity of the "Illyrian movement" (beginning of 19th century). The members of that organization were on stance that Yugoslav cultural area should have been integrated in one exclusive corpus. According to Ivo Banac, a well-known Croatian historian, Serbs never believed in the efforts of the "Illyrian movement" because it was nothing but a Croatian ethno-national revival (Banac, 1984). From the other side, Serbian Yugoslavism was the continuation of efforts toward west and the gathering of the Serbs in a unified state.

Nevertheless, everybody believed that the diversities between Yugoslav peoples would have been solvable with unified state. Traditional cultures of all peoples were used in organizing and explanating in a Yugoslav unity. Still, there were people who had a strong remembrance of conflicts between Yugoslavs. Here we think about the conversion of the people from Orthodoxy to Islam or from Catholic Christianity to Islam or about the Serbian Orthodox tradition in the Military Frontier where the Catholic Church and the Catholic Croatian Parliament wanted to implement their political will over Serbian Genzers; the core of the Austro-Hungarian army on the Balkan front in 1914 consisted mainly of Croats and Muslims, and in some small number of Serbs and Slovenians. It is also well-known how much Catholic Christianity is against Orthodoxy. This position found its greatest implementation during the Second World War and the establishing of the Independent State of Croatia where Serbs were subject to dreadful atrocities. It is worth saying that the Vatican is first state that recognized Croatian independence in 1941 and in 1991. On that way, common people were very unsatisfied, which prepared a worse functioning of the State. All problems or changes start from the bottom with the support of the common people. They did not participate in any decision but they were able to feel everything of the real state life and how cultural products did build atrocities.

In the next few lines we are going to summarize the development of the Yugoslav idea from the Croatian position. The first intention (beginning of 19 th century) was the making of closer links with the Serbian Kingdom as a Piedmont of the pan-Yugoslav idea. Therefore, with that term "Yugoslavia" the Croats marked the Southern Slavs territory of Austro-Hungary as a land of their responsibility. The second stage was the separation of Yugoslavism from Serbdom. With an entirely different name, which could generate all Southern Slav ethnic names, Croats had fought against "Serbianization". This was very visible during and after the First World War. However, the division between the terms "Serbianization" and "Yugoslavism" was the first evolution of the Yugoslav idea in the Croat frames. When the Croats finally entered the unified Yugoslav state to, the Serbs started to connect Yugoslavism with Serbdom. According to them, interwar Yugoslavia became Serboslavia. This would be the third stage in the development of the Yugoslav idea in the Croats mind.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Actually, after liberation from Austria-Hungary they wanted after 1000 years to establish again a sole national Croatian state. The Serbs were in their way. After clear signs that it is impossible to go in the direction of Yugoslav unification, Serbian intellectuals, previous supporters of Yugoslavism, have strongly claimed the recreation of the Serbian traditional culture through new cultural organizations. Here we notice comparable wishes in the Yugoslav communist state organization after the Constitution of 1974 when all Yugoslav republics, including autonomous regions within Serbia (Vojvodina and Kosovo), had their sole cultural, political and economic area. However, everything started with the cultural problems and feelings that some groups have been doing something in suppression of exclusive rights of the other groups.

The first open revival of the Croatian national idea was in 1954 (in Communist Yugoslavia) with the agitation for liberalization of the Croat language from "foreign words" – Serbian words. The cultural organization of the Croats, "*Matica Hrvatska*" - "Queen of Croatia" proclaimed the independence of the Croatian language from the Serbian one. According to its representatives, the expression Serbo-Croatian or Croato-Serbian language should change in two separate ones, namely Croatian and Serbian languages. That claims flamed Belgrade's cultural establishment who immediately replied that Croats have stolen Serbian language and that they have suppressed Cyrillic script in the Republic of Croatia, which was a matter of Serbian feeling and their determination as Serbs.

Croatian thinkers were more pragmatic then the Serbs who preferred the stress of emotions in the state structuring. In the Croatian sense, emotions were just one of the instruments that covered reality. Croats perceived the emphasis of Serbian casualties from the Serbian side as a complex or as a debt. Actually, it has been just the manifest side of the problems. Something, which has all the time stayed between different Southern Slav groups, was their explanation of the Yugoslav cause in very different ways. Disputes reached the political level again at the beginning of the 70's after the proclamation of "Croatian Spring". That struggle for state independence has not stopped until its materialization at the beginning of the 90's when Franjo Tudjman, the former Yugoslav Peoples Army general and the creator of "the Croatian Spring" was elected president of Croatia. Under his rule, Serbs were excluded from the Croatian constitution as a constitutive element. From that point nothing could stop the revitalization of the bad memory from the past in Serbians'minds. The outcome was clear – Civil war.

Jovan Erdesljanovic, a Serbian ethnologist from the beginning of the 20th century gave a very good definition of ethnic culture. *"Under the term ethnic culture of the some ethnic group we think that there is a – complexity of productivity or attainment of the human spirit and lives, which a certain ethnic group reached during its ethnical development"* (Erdeljanovic 1938:3, 4). In the

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

case of former Yugoslavia ethnic culture was, for instance, Serbian culture, Croatian culture etc. One sole ethnic culture can be transformed in a higher form, namely a national cultural corpus with the same name as its ethnic culture forerunner had. It will happen if one ethnic culture has viable form and passed through many stages, which help certain ethnic groups to feel unified together with sole tradition, history, language, blood, territory and self-governance. This was the situation with Slovenians, Croats and Serbs. On the other side, the sum of the particular ethnic cultures with different names can form a universal culture, also. In that case, we speak about ethnic cultures, which did not reach the form of national culture because of shortage of mentioned references. Precise cultural products did not reach the level of general acceptance by every member of a certain ethnic group. This was the situation with Muslims, Montenegrins and Macedonians.

However, can any ethnic cultures/national cultures, taken together, form a universal national state culture? It is possible if they are not so separated from one another. The first thing is formation of a common base that should be acceptable to every group. In the case of Yugoslavia it could be the Southern Slav origin and partly the language because not all Yugoslav groups were using Serbian, Croatian, Serbo-Croatian or Croato-Serbian. Still, there was not unity in any sense among Southern Slavs. The Yugoslav idea (which was defined, as we could see, on very different ways by every Yugoslav group that made the issue of Southern Slav unity very questionable) could gather all differences but it could not repair them because of the harsh cultural diversities between the Yugoslav ethnic groups that have existed and have been developing through centuries as a consequence of different socio-political and cultural contexts of their living.

All Yugoslav groups should have discarded some of the characteristics that bothered the others and without feeling they had lost. However, determined Southern Slav cultures could not allow themselves to lose ethnic products in the contexts where there was not any sense of togetherness. Losing of their parts would be perceived as a threat.

Combining defined cultures because of the creation some new cultural form without common characteristics looks like a new artificial form of culture. Therefore, Yugoslavia was artificial state that nobody wanted. Because of that it was doomed to failure.

b. The European Union

EU is one of the most prominent institutions that clearly mark the globalization process as such. Mutual distrust between France and Germany and fears of communism and Soviet Union pushed European states, namely France, Germany, Italy, the Netherlands, Belgium and Luxemburg in closer co-operation for constructing something that will later be known as the European

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Coal and Steel Community the cornerstone of the European Union. After many stages, the western European states became an economic giant with a single market system as a cohesive force. Nevertheless, there is one question that should be asked: Are economic interests strong enough to cover or recover all of the problems that currently exist inside the European Union?

"The Future of Europe" debate raised many questions: What is the European perspective? Should it go forward with the same institutional arrangements? How will government officials reconcile inter-governmental and federative approach in restructuring EU?

Those questions become essential for the reestablishing of European institutions and of European future in general. However, there are many opposite visions of the main actors of European structure. It is the most visible when we consider two mentioned conflicting theories on the Future of Europe. The supporters of the inter-governmental approach emphasize the independence of nation states and all things that represent state sovereignty. Those countries often recall the exclusivity of nation culture and tradition. Europe should continue to pool its existence from national democracies, and democratically elected national parliaments and governments, whose representatives have chairs in European Institutions. Every transfer of nation states special rights to the European level would be thought as a defeat of sovereignty. Because of that, adherent states did not establish EURO as single currency system nor did they want to apply in arranging of common foreign and security policy, or to create a common tax system. They will continue to support EU only because of economic interests. The problems of environment, pollution, food safety, economy (common market, unemployment) national states will continue to transfer to the European level, because, according to the principle of subsidiarity, Europe can better manage the mentioned problems. Great Britain and Scandinavian states are representatives of this direction in structuring European affairs.

On the other hand, followers of the federative position think that only a stronger co-operation between states is able to defend national cultures and traditions, which is completely opposite to the stance of inter-governmental approach supporters. The President of French Republic Jacques Chirac said: *"Our states are the source of our identities and our sense of belonging. The diversity of their political, cultural and linguistic traditions is one of the strengths of our Union. In the future, too, the nation state will remain the people's first point of reference."* A similar position has the President of Germany, Johannes Rau, who explained that the European federation had to be established because of the struggle against globalization and effective protection of nation state sovereignty and culture.

Federative forces accepted the single currency system. They wish to organize "a pioneer group" of states (the suggestion of the former president of

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

the European Commission Jacques Delors) or "core group" (suggestion of the German Ministry of Foreign Affairs, Joschka Fisher) of states that will represent the center of gravity of countries which will be ready in some moment to create a stronger unity based on federative principle. The Center of gravity is certainly the most important improvement for the supporters of this theory, which means a closer cooperation between countries based again on the generally accepted common characteristics. The Main allies of "the Paris-Berlin axis" are Greece and Belgium.

Here, the very important thing that should be noted is that both groups of states in their base have certain common features, actually, a minimum of values which everybody accepts. For the supporters of the inter-governmental approach it is the common market and economic prosperity that arose from it. For the federative block economic prosperity and the common market are just starting points for, maybe, a stronger gathering or a stronger integration. Therefore, they put in their base the single currency system (EURO), the Schengen agreement, and wish for a continuation in the structuring of the Common Foreign and Security Policy. That really means that the nation state is transferring its previously exclusive rights to the higher community level. The center of gravity ("pioneer group", "core group") will be formed with a new special treaty. After signing, this treaty will be obligatory for its participants, which means, like in the EU case, that there is no way back. Still, one can think that they are forced to continue as a center of gravity. We cannot approve of that because before entering they have to agree with defined obligations. Beside that, with free will they are going to make a decision about the accession. However, we can see that the supporters of federative principle have much more common characteristics then the first alignment, which makes the participants of the federative approach much integrated for the reason of the larger number of common interests. Because of a good base, in time, the number of common and acceptable values can be only higher, which will possibly produce the cornerstone of a real European cultural determination as a collector of exclusive national cultures. Going in the same direction, we cannot say that economic prosperity is a powerful institute considering the term "common virtues". Only if economic prosperity is the national interest that states will support it. Beside that, economic wealth as a minimum of common values in the sense of the inter-governmental approach supporters can be defended only by EU treaty because EU states cannot step aside from that alignment. EU treaty cannot force them to create more integrative elements between them. Due to everything said we can conclude that the supporters of the inter-governmental approach are to some extent subjugated by the national interests and their unity around the mentioned idea is just a current interest game which can be, maybe tomorrow, changed with something else.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

c. The decision-making Enlargement process

Now we are going to see deeper into the same problem but from different points of view: from the positions of EU citizens and of "new comers", the states that will be part of EU from 2004.

The supporters of the inter-governmental approach think that Europeans are not interested in details about decision-making processes or about how European institutions function. How can European citizens be closer to the EU when they do not know anything about, such an important thing as the decision-making process, for instance? Our point is opposite. The European public should know how that is done, especially considering the way decisions are made - behind close doors and without a public debate, therefore in a way which is similar to the decision-making process within Communist countries in Presidiums or in similar Committees away from the eyes of the citizens. They suggest strengthening the role of the European Council, which will mean continuating to implementing decisions from above.

Every single Treaty was made with compromises between the European counterparts. Nobody knows what that debate looked like behind close doors, but everybody could see and hear that those debates were not easy. Obviously, the nation interests of some country (countries) are ruined to some extent by proposing a consensus. If we look at that way, we can be sure that the citizens of the "ruined" state will be the very opponents of that new idea and that they will vote against it. Slow approaching in European integration (or hesitation in acception of new rules) fear enough public of states and they logically accept the direction of their governments because they feel much safer following them. Here we can include low turnout in last elections for EP, and, for instance, the Danish "NO" against the Maastricht Treaty, and immediately after that 1% above 50% in its French ratification or, today's very outstanding Irish "NO" against the aproval of the Nice Treaty on the referendum.

Therefore, Europe should be settled the way nation state institutions were formed. European citizens would like to see at the European level structure of institutions, which are very familiar to them.

National governments did not consult citizens about their wishes regarding the widening of Europe. As a result, there was the Irish rejection of the Nice Treaty. Europeans are very worried about possible migration movements from Eastern countries to Western Europe because, in their opinion, citizens of 10 "new comers" are a cheap labor force. They are also worried about competition and employment/unemployment. The problem of the European governments is coping with, on the one side, absolute economic prosperity with the widening of the market, and on the other side, with the fear of citizens that their incomes now will be transfered to the less developed areas of new member states.

Applicant countries are very strong supporters of Europe because of their almost certain step further in the direction of a greater economic prosperity,

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

which is a reasonable expectation considering the success of the EU. New countries would like to have an important role and to become very respectful. They are proud also of their culture setting, history, and tradition and much more sensitive because of the very recent reestablishment of national identity, which were suppressed so long by the influence of the Soviet Union. They are also disappointed because of Europeans' opinion that they are a cheap labor force and possible immigrants to the western states. Applicants are saying that the mentioned situation would not take place, just as a similar situation did not occure when Greece, Portugal, and Spain joined the EU. However, the legacy of the previous regime (the Communist regime) is still visible especially if we take into account the problematic socio-economic and political situation of applicant countries. Things have started to change but facts are still strong.

It is out of the question to make a comparison between Greece, Spain, and Portugal and any other new applicants. First, when they joined the EC, their industrial potential was not ruined. They had a clear market economy, a very strong civil society and a strong democratic tradition, though Greece, Portugal, and Spain had dictatorship regimes. Second, at the time the EC was not as strong as the EU is today. The criteria for the EC participation at that time were not as strict as they are nowadays. Beside that, EC sought for strategic areas for widening its influence. EC succeeded and become the greatest world "corporation". Third, the East Germany did not pass through the painful process of transition because of the great inflow of money from West Germany. Those things cannot be included in the destiny of new comers.

Beside that, new comers are very sensitive bearing in mind stances of both blocks of states. They are aware of the fears of inter-governmental approach followers, chiefly because of the possible division into "us" and "them" that could be generated from their ideas. On the other side, new comers were members of former unsuccessful federations. The sound of "F" word in their ears maybe cannot be good music. Their federation experience often carries hard remembrance of ethnic or civil conflicts, like the one in Slovenia.

We think that the growing of influence of European regions is very useful, especially considering the power of a nation state and culture. In a globalised world the first victim will be the nation state. If it transfers all of the prerogatives to its regions, the sole national tradition, especially local history and with that national history, too, will remain exclusive and secure. In the European setting it is the matter of the highest importance. It can be compared with the problems that Aztecs had after Cortez units arrived in 16th century. Aztecs strongly believed in their religious books. According to them they could expect comers who would get them prosperity. However, Cortez burnt all of the relics, especially books, from which Aztecs got their philosophy of life. Without main levers of the life style Aztecs easily became pray to the Europeans. It was a ethnocide that ended in a later genocide. To some extent, roughly speaking,

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

the process of globalization carries with itself the threat of ethnocide – destroying national cultures, especially because of different proclamations of what cultural product, social movement or tradition is acceptable, and which is not. The national culture is the base of Europe. Without it Europeans can finish just like the Aztecs. Because of that, the power of regions is a crucial thing for the European nation states as well as for the European Union.

From the words of European officials, we can understand the importance of national products. Previously, we have said that any global process can reach its realization only after the establishing of features that would be accepted by everybody. Those things are something that clearly marks the sovereignty of states and the national interests of the states like the educational system, foreign policy, security, tax system... Without those links we cannot speak of successful globalisation. For current Europe, a common characteristic is the economy. Each of the states that are part of the EU is very happy because of the economic prosperity that the single market has ensured. Still in the case of the current Iraq crisis they are on completely the different stances. Each of them supports its own national interests, no matter if they are for the war or against it, but certainly common economic success is not strong enough to bring opponents in the same campus in this issue. Therefore, an exclusive national interest is much more powerful than the global idea.

4. A possible way out

Culture is perfect tool for the spread of new ideas due to the fact that it may convince people that implementation of the patterns from successful regions (precisely, the western world) can become roots for a good life perspective in the underdeveloped areas. However, the important part of this process is: everybody should abandon something that can be opponent to western philosophy, namely - tradition. If somebody wants to have the same level of success as other people the best way to reach it is to use already applied instruments. To some extent it is very logical, but here we have to include that not all people were brought up in the same way or in the same social contexts. Namely, successful institutes may have other surface in different social surroundings and because of that show themselves – false.

Although western states, generally speaking, can be announced as reformers and proponents of new life styles, in our case, globalisation, we did not see any clear mark that those states are ready to abandon their national visions. Actually, globalisation is a “one way ticket” where the flow (selling) of products is the exclusive right of rich states. In that constellation of power a viceversa situation cannot be applied. In that sense globalisation is huge need that means multiplying the capital. Therefore, there is strong necessity for open borders. Nevertheless, western states are very willing to preserve their exclusivity and primacy in the sense of economy, which is a manifest

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

representation of global reforms, and through it to cement a "clean" national situation, as a latent vision of globalisation as a "one way ticket" process. We will try to explain the quotation in this paragraph, considering the discussion about the restructuring of the European Union through the opinions of supporters of the inter-governmental approach in reorganizing the EU. We deem that Scandinavian countries are a perfect example. They are the very proponents of globalisation and soft customs barriers in the sense of economy, but only through the vision of the "one way ticket" theory. For instance, there are more then 90% of the Danish people in Denmark or in other Scandinavian countries. Going in the same direction, it is very difficult for many people to go there. The reason is obvious. With large people movements and settling, the new mother country will lose some of the previous characteristics due to the raising of cultural differences. The mother country will reshape its cultural image and gets new cultural formations that can really threat traditional culture. Therefore, ethnic groups that have created frames of traditional culture will feel afraid of losing their own products and feel threaten in their own formation – nation state. Influence of different religions also should be taken into account. For instance, Islam supports procreation. Considering the way of upbringing in the European setting, as well as the number of family members, we can easily conclude that permission for settling in the countries with a small number of family members (like in Scandinavian countries) is almost impossible to get for those ethnicities whose traditional philosophy of family life support a great number of family members. In that surrounding, groups that formed certain countries, and gave their ethnical name to the state can be in very few years a minority in own national state creation.

We will try to explain the problems that previous paragraph stresses from the position of the United States. The biggest proponent of globalisation is surely America. In that respect it is worth and useful mentioning the expressions "American dream" or "American way" including the description of the American nationalities – Italo-Americans, Hispano-Americans, Afro-Americans. The mentioned terms are showing a very rational thinking of the American national interests. Its population has different cultural backgrounds and with different ethnic origins, some kind of conglomerate of all cultural sorts that were brought on the American soil during colonization or, today, with economic movements. From the very beginning point these ethnic groups, in most of the cases European settlers, immediately started shaping themselves as Americans. The first thing was fighting against the indigenous population that combined all of them in the same front. The event with the strongest impact on Americanization was the war for Independence in the second half of 18th century. As the strongest state on Earth, its citizens have becomed to the term "Americanism, Americanization" and transferred their ethnic identity to a universal American because of the feeling of greatness. This is a very important

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

human characteristic – taking the strength from the powerful. Considering the masterpiece of Erich From, "Escaping from freedom", this is one of the most problematic and unhealthy human characteristics, but which very useful to globalisation.

However, in the case of America we could see again the importance of common ground (fight against indigenous population; war for independence and all it products; most powerful state world state) of the feeling of togetherness in the creation of the national identity.

This representation of the American culture cannot be comparede with the case of Europe where almost every nation has succeeded in creating a "pure" ethnic state and "pure" ethnic cultural products. Europeans were participants of different national or almost national states at the end of 18th century, which were frequently fighting against one another. The "pure" nation state as the most prominent European creation, with a overwhelming majority of a certain population that gave it an ethnic name to state itself (Frenchmen-France), is still the core of the European identity and in this moment cannot be exceeded as it was possible in America after the "Mayflower" moment and the War of independence.

Nevertheless, it is important to note that the fluidity of a cultural product in terms of cultural exchange depends on how much a certain territory was opened or not to different ethnic movements, trade or other social and economic features. Many of the contemporary nationalities have similar medieval or even ancient products which belong right now to everybody that have features of global unification, but it still does not mean that those improvements can provide a better understanding between different nationalities and can be a bedrock for future global relations.

In any unification process the first step is the creation of common values and virtues. Economic measures are only the supportive principle for, we deem, the most favorable tool – culture. Culture, an organism that is not so visible, but which generates national identity, is the system that gives people from one territory the feeling of uniqueness and exclusivity. We think that the next 10 points (Erdeljanovic 1938:5), which the already mentioned Serbian ethnologist Jovan Erdeljanovic suggested for a better communication and unification between the Yugoslav peoples, are a good example of how is possible to form common ground for ethnic groups of different cultural background as a starting point in any kind of unification, from a micro to a global level.

(...) one of the main tasks should be propagating ... that we are Yugoslavs, people of one blood and one origin.
In masses should be promulgated knowledge about every part of our people as much as possible.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

(…) Empowering assurance that only a strong state and people community can provide free life, development and happy future in every part of our people.
Create as much as possible chances that different parts of our people should come in as much as close connection one another and to acquaint themselves better (…)
Strive that youths from one Yugoslav tribe should be educated for certain years in schools in the areas of other tribes.
Exchange of very useful cultural, material and spiritual acquisition of one tribe.
Having as much as possible lectures in towns and villages in which it would be preached and broadened the idea of the Yugoslav people's unity, and (…) cultural unification of all of our people parts.
All of our tribal and confessional disputes from the past should be suppressed as sharply as possible. Yugoslavia should look only towards a bright future, and not back the dark past.
It is very necessary to promulgate (…) a good knowledge of our main Yugoslav literal dialect, Serbo-Croatian (…) and the equal use of our both scripts, Cyrillic and Latin …

The most important thing is to work on appeasing the confessional differences among our people. The first and the best step in (…) that direction should be the introduction of our people's language in church ceremonies and in every spiritual ceremony among all of our faiths.

Indeed, the mentioned points can create a good base for globalization because they protect national exclusivity. This is a crucial thing for any global formation due to the fact that every single ethnic group has its sole ethnical interests and culture as we could see, for instance, from the text about the European Union. With suppression of ethnic exclusivity, as it is the situation today, it is almost impossible for the people to perceive globalisation as an acceptable process but only as intimidation.

5.Conclusion

Considering the globalization process, the most prominent factor which should be taken into account is the nation state. It is a relatively recent formation which started to exist from in the late 18th century but which was in its full power during the 19th century with the great examples of Italian and German national unification. Ethnic groups have passed through different stages when they reached the possibility to enter the another phase that is represented by a complete national awareness. The factors that helped in the creation of the common virtues were common language (to some extent even dialects), the same blood, pain, history, religion, the mythological background of the fight for liberation and unification, or tradition in general.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Every single ethnic group would like to form its own state. The ethnical situation in Europe, with some exceptions as it was with Yugoslav ethnic groups, was not so problematic due to the fact that particular groups had been on the same territory for so long and generations of the people felt covered by identical ideology. That is surely a good starting point for later proclamations – meanings of the term "compatriots". For that occasion the first step is ideology. Ideology can be different. In the case of the Balkan countries it was religion, Christianity, both, Orthodox and Catholic. For a better understanding we are going to take a certain case from the Balkans. It will be Serbia.

The state of Serbia passed through many temptations during its (re)structuring. After their arrival in the Balkan Peninsula the Serbs formed a very powerful state under the Nemanjic dynasty, but after two centuries of prosperity they fell under Ottoman rule. The remembrance of the previous state formation that was the source of fighting against invaders was a second step. It was the beginning of the creation of the nation. Serbian visions of Orthodox Christianity created the vision that fights against the Ottomans were not just ordinary fights for liberation but religious wars as such. In that sense an essential influence had traditional representations which were transferred from generation to generation in a very idealistic and romantic form, during the night and among people who were sitting around the hearths. In the traditional stories virtues of the Kosovo battle and the sacrifice of the Serbian knights became the main line of the Serbian struggle. This was the thing which connected all Serbian thoughts in the direction of national unification. Beside that, there was the role of the Saint Sava: the person who made possible the independence of the Serbian church took on himself according to the tradition, the role of messenger between the Serbs and heaven. "His basic effort" was the fixation of Serbian sufferings as the unreachable virtue of all Serbian national aspirations. Burning his relics the Ottomans tried to suppress the power of Serbian ideas in favor of liberation, but that act made the Serbs completely fixated on the idea that they are on the same front in a specific national-religious war against the devil himself.

The performance of the new regime influenced a certain number of Serbs who were very close to thinking that changing faith will improve their position on the social structure level. To some extent they succeeded but confessional changes convinced tradition and the rest of the Serbs that those people were traitors of the Kosovo knights and of universal Serbian virtues. These were the cornerstone of the Serbian struggle for liberation and feeling of togetherness. It did not stop until the complete liberation which was proclaimed by the Berlin Treaty in 1878. Confessional disputes are a very important fact to consider regarding the Yugoslav civil war.

During this time many Serbian scholars have worked hard on the unification of all Serbian virtues: a sole territory, common suffering, common

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

traditions, values of Kosovo, religion summarized in Saint Sava's struggle for spiritual jurisdiction over the Serbian ethnic territory and, finally, language and grammar. All of the mentioned things made possible the Serbs' ethnic unification. Of course it was a long-lasting process in which many of the characteristic from different regions and influences from abroad were accepted or suppressed because of the state cause. This is the process which was very familiar to other European nations that passed through similar stages in the creation of a sole identity.

There is a strong need for group identity among people within certain ethnic territory. We refer to the national identity, as a wider construction in comparison with the family, the enlarged family, and so on. Going in the same direction maybe people can feel much better in some wider creation like, for instance, in the European Union. However, a new identity needs to be formed by new common virtues that can be comparable and formed like national structures, which the EU obviously does not have. TV stations, the internet and other sources cannot form distinguished models of behavior because they are very different in their representations. With tools that some cultural structures should define as acceptable or unacceptable and in very determined terms, it is impossible to reach the top of universalities because everybody feels unique. Somebody whose performance is defined as good will perceive globalizations as a suitable process, but others do not have the power to be on same stances. When uniqueness starts to be counted as a universal form, and without the evaluation that something is "holy" or "unholy", people will not be afraid of globalization.

Certain artifacts connected with the social, material and spiritual culture can be defined as the tradition of a particular region after a long period of use and development. After that people from some region gather themselves around and accept it as their own virtue which can help them in the feeling of group identity. In the globalised world the wish for a unified market system is the most important value and also a very recent creation, from which many of the ethnic groups are excluded.

Some scholars think that globalization has not the power with which to meet all wishes and demands in the sense of control, due to the fact that everything is in the flux. They use the internet as the best example. Everybody can use it or put in their sites or read about all the regions of the world or find out about different developments. We have a different stance. You are in front of the monitors and communicate with faraway people, but without the possibility to see or feel them real. This is the main problem. Human beings need human beings in very realistic way. Without them there is no chance to live their lives in a healthy way or to feel as one. The monitor of the computer cannot replace the face or the voice, but it can break barriers, psychological complexes, the hesitation of the communication and of approaching people. In

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

that we find the most important source of control. People are out of the streets. They read about different world sites from the internet, from the picture which often is given from not quite a good perspective. You lose your wish to visit distanced areas because everything is on the web. It would be much better to travel freely all around the world and to face diversities. Only by this way people will know that different vision of life styles and cultures are also important. This can be an important measure and good management inside the global system, which will open the door to many nationalities that are excluded because of their wish for ethnic exclusivity.

On other side, it is useless to be against globalization. It has started when two clans had deeper connections, for instance, due to protections against the other clans who wanted to capture their caves. Or perhaps they became unified for the reason of better hunting. Beside that, we cannot say that certain features that are globally accepted and with a long-term use, like Greek philosophy or Roman law, are something that can be a threat to the space of local tradition and national history. Those things entered the global entail as universal cultural products. Similar universal values can be the base for restructuring of the world system and good mechanisms for global unifications, like those included in the creation of nation state - common territory, blood, language, tradition, history… Therefore, in a global system people need to recognize something that is familiar to them and similar to the institutions of their national creations. Transferring of power from narrow economic (geo-strategic) interests to universal and acceptable virtues (national culture, local tradition, confession…) through the agency, for instance, Roman law and Greek philosophy is a crucial need for global peace. With the strengthening of these strong values of global unification, in our opinion, the world would be a much better place to live in.

REFERENCES:

Akande, Wole 2002. *The Drawbacks of Cultural Globalization* by…, in http://www.global policy.org/ globaliz/cultural/2002/1110cult.html

Banac, Ivo 1984. *Nacionalno Pitanje u Jugoslaviji (National question in Yugoslavia)*, Zagreb.

Barry, Tom [s.a]. *Return of the Nation-State-and the Leviathan* by http://www. Global policy. org/ nations/nature/11leviathan.html

Big Development 2002. *Big Development Projects Need Cultural Impact Assessments* in http:// www.globalpolicy.org/socecon/develop/2002/1118toepfer.html

Blair, Tony 2000. *Speech* by …, Prime Minister of the United Kingdom to Polish Stock Exchange - Warsaw, 06/10/2000 in http://www.number-10.gov.uk/news.asp? NewsId=1341 & SectionId =32% 20.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Burgi, Noëlle and Philip S. Golub. *Has Globalisation Really Made Nations Redundant?* by … in http://www.globalpolicy.org/nations/global.html
Chirac, Jacques 2000. Extracts from a speech given by…, President of the French Republic in the German Bundestag - Berlin, 27/06/2000 in http://www.europa.eu.int/ futurum/ documents/ speech/spjune2000_en.html
Clash of Globalizations in http://www.foreignaffairs.org/20020701faessay8523/stanley-hoffmann/clash-of-globalizations.html
Drnovsek, Janez. *National Identities Need to Adapt and Survive* by…in http: // www. Global policy.org/globaliz/politics/1001euid.html
Economic Globalization and Culture1 in http://www.ml.com/woml/forum/global.html
Economic Globalization and Culture 2 in http://www.ml.com/woml/forum/global2.html
Erdeljanovic, Jovan 1938. *Koju cemo kulturu: samo srpsku ili jugoslovensku (What culture do we support: Serbian one or Yugoslav one)*, Belgrade.
Europe must face globalisation in http://www.opendemocracy. net/debates/ article. jsp?id= 6& debateId=27&articleId=278#.
Fischer, Joschka 2000. *From Confederacy to Federation - Thoughts on the finality of European integration*, speech by… at the Humboldt University - Berlin, 12/05/2000 in http://www.auswaertigesamt.de/www/de/infoservice/download/pdf/reden/redene/r00051 2b-r1008e.pdf
Globalization 2000. *Globalization and the Future of Democracy* in http://www. fathom. Com/feature/122000.
Globalization in http://plato.stanford.edu/entries/globalization/.
Globalisation and Poverty Online Debatein in http: //www. panos. org. uk/environment/ globalisation_and_poverty_online.html
Globalization and the Postmodern Turn in http://www.gseis.ucla.edu/courses/ ed253a/dk/GLOBPM.html
Held David 2001. DIRECTORS LECTURE 14 November 2001 in http://www.l se. ac. Uk / collections/meetthedirector/pdf/14-Nov-01.pdf
Is it globalization in http://www.umassd.edu/specialprograms/mideastaffairs/ global1.html
Kavan, Jan 2002. *World Television Day*. Message by H.E. Mr…., President of the Fifty-Seventh Session of the General Assembly in http://www.globalpolicy.org/ globaliz/ cultural/ 2002/ 1121 tv. html
Krasner Stephen D. *Sovereignty* by …in http://www.globalpolicy.org/nations/ realism.html
Liechtenstein, Prince Hans-Adam II of. *Self-determination and the Future of Democracy* by…in http://www.globalpolicy.org/nations/future/0308lich.html
Martikonis, Rytis 2001. Speech by…, Deputy Minister of Foreign Affairs of the Republic of Lithuania, at the colloquium "The Aims of European Union: Ideas and Concepts of the Candidate Countries" - Bonn, 16-17/11/2001 in http://www.europa. eu.int/futurum/ documents/ speech/ sp171101_en.pdf
Ostry Sylvia [s.a]. *Globalization and the Nation State: Erosion from Above* by … in http://www.utoronto.ca/cis/timlin.pdf
Rotberg, Robert I. *The New Nature of Nation-State Failure* in http://www.twq.com/ 02 summer /rotberg.pdf

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Tardif, Jean 2002 a. *Intercultural Dialogues and Cultural Security* by …, in http://www.global policy.org/globaliz/cultural/2002/09intercultural.html
— 2002 b.*The Hidden Dimensions of Globalization: What is at Stake Geoculturally* by… in http: //www.globalpolicy.org/globaliz/cultural /2002/0529geocultural.html
The Challenges of Globalization: The Role of the World Bank in http://www.worldbank. org/ html/extdr/extme/jdwsp040201a-en.html
The politics of globalisation in http://www.opendemocracy.net/ debates/ article.jsp?id =6& debateId=27&articleId=283**.**
The Reach of Transnationalism in http://www.ssrc.org/sept11/essays/kastoryano.html
Tilly Charles 1997. *Now where? Draft epilogue to George Steinmetz*, ed., *State/Culture: New Approaches to the State in the Social Sciences* (Cornell University Press, forthcoming), Columbia University, May 1997, in http://www. sociology.columbia. edu/people / professors / ct 135/miscellaneous/now_where.html
Tuesdays for Europe, debate on the future of the European Union: record of the hearing of Jacques Delors at the French National Assembly's Delegation for the European Union, (open to all MPs and the press), - Paris, 19/06/2001 in http://www. europa. eu. int/ futurum/ documents / contrib/cont190601_en.html
Za'za', Bassam 2002. *Arab Speakers See Threat to Culture by Globalization* by …, in http:// www.globalpolicy.org/globaliz/cultural/2002/0321arab.html

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

L'identité culturelle dans les pièges de la globalisation

MARIA BÂTCĂ

Assumer l'identité, c'est, en fait, de percevoir le monde d'une manière spécifique, de comprendre en termes de *moi* et de l'*autre*, de *nous* et d'*eux*, d'opérer la distinction entre *ici* et *là*, entre l'*intérieur* et l'*extérieur*.

L'identité implique aussi l'affirmation de certaines analogies, de certains traits communs qui nous rapprochent les uns et les autres, que l'affirmation de certaines différences qui ne sont que des variantes des similitudes entre nous. L'être humain, divers du point de vue ethnique social, religieux et culturel ne peut pas être défini qu'en fonction d'un seul critère de l'identité.

L'individu comme tel ne peut pas être détaché du contexte historique, social, économique et culturel où il est né, il a vécu et il s'est formé, autrement dit, il ne doit pas être séparé de son passé, de la communauté à laquelle il appartient et qui l'a modelé selon certains moules de pensé et de comportement, selon ses propres règles.

Par conséquent, il assimile les traditions d'un milieu où il vit, celles-ci constituant les moyens les systèmes référenciels par lesquels on peut établir et affirmer l'identité de l'individu. Étant différente, en fonction des temps historiques, l'identité est un signifiant variable, polarisant les individus autour d'un système de normes, d'idées, de valeurs, d'attitudes et de comportements sociaux, à leurs multiples valences cognitives, ethiques, esthétiques, religieuses et éducationnelles, conturant le groupe et renforcant sa cohésion.

L'identité profile, selon ses propres critères, les notes et les traits qui définissent la personnalité de l'individu. Comme soulignait le philosophe postmoderne Leon Wieseltier dans son célèbre essai, intitulé *Against identity* (*Contre l'identité*), l'identité représente un indice, un repère de ce qu'on est mais aussi de ce qu'on n'est étant un summum de différences et de similitudes avec les autres *« ... quelqu'un comme moi ou différent de moi s'y trouve dejà avec moi »* (Wieseltier 1997:35).

L'identité culturelle, c'est le facteur modelateur fondamental de l'homme. El se manifeste surtout à l'échelle collective, reflétant ce qu'un peuple a de caractéristique et définitoire. Les individus qui composent une nation se rallie autour des éléments-clé, des symboles qui définissent leur essence, en vue de les identifier, distinguer et même délimiter des autres. L'identité culturelle inclut,

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

par conséquent, l'idée de spécificité, d'unicité, de diversité, mais elle se rapporte, en même temps, au set de traits communs d'un groupe, de groupes ou de peuples.

La formule proposée par Leon Wieseltier c'est la formule de la diversité dans l'unité, qui s'oppose au modèle traditionnel de l'unité en diversité. Les forces globalisantes de la société contemporaine suivent de délier les individus du set de normes sociales et de valeurs traditionnelles, ayant l'horreur d'identités culturelles nationales et ignorant le fait que s'y retrouvent les possibilités de progrès, de développement et que celles-ci constituent une réserve extraordinaire d'alternatives.

L'impact de nouveaux technologues, de la révolution informationnelle, de nouvelles modalités d'organisation de la production et de nouvelles formes culturelles a eu de graves conséqunces sur les gens. Dans la société contemporaine, qui est une société de consommation, la migration, la circulation libre des personnes, l'xplosion démographique, le mélange de peuples, de cultures, de religions et de langues (plusieurs des états actuels étant multinationaux et multiculturaux), les drogues, l'alcool, l'accès à la pornographie, la privatisation des institutions éducationnelles et sanitaires, l'exarcebation de l'agressivité et de la violence ont profondément modifié les individus.

Un monde complexe, hétérogène a pris graduellement naissance, un monde qui se transforme dans un rythme alerte, dont les conséquences ne peuvent pas être contrôlées. On s'interroge naturellement si dans la société actuelle, le rôle joué par la tradition pourrait être diminué ainsi que les agents du changement deviennent dominants dans le modelage de l'identité.

On doit reconnaître le fait que la modernisation a envahi toutes les sphères de la vie sociale, y compris la culture. De nos jours, les traditions ne constituent pour la jeune génération qu'avec réserve le facteur modeleur, le repère identitaire, le guide de comportement. Les adeptes du processus de la globalisation essaient de discréter les valeurs traditionneles tout en affirmant qu'elles sont révolues et ne peuvent pas du tout répondre aux nécessités accrues de l'homme.

La plupart des jeunes a cessé d'assimiler les traditions, ne pouvant pas absoudre d'une manière sélective les innovations culturelles. Ainsi, plusieurs d'anciennes moeurs sont-elles abandonnées, et les autres provenant de l'import prennent leur place, satisfaisant le besoin de la nouvelle génération de changer, de vivre des sensations spécifiques. La diminution, et même la répudiation des formes traditionnelles dans la culture ont provoqué quelques traits de la société contemporaine tels: la relativisation des valeurs et la trivialité de la culture. Si les concepts de *civilisation*, *développement, consensus, convergence* ont été les éléments-clé de la pensée moderne, le nouveau concept apparu, celui de

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

globalisation a une autre signification, visant les forces anonymes, les élites globales qui conduisent le monde.

La globalisation favorise une minorité, un segment qui occupe seulement 20% de la population du globe, représentée par les grands trusts internationnaux qui contrôlent le monde des finances, des affaires, du commerce et des informations, persécutant la majorité, qui est localisée, marginalisée et obligée de s'adapter au standard de vie plus bas (Zygmunt 1999:6).

La globalisation intensifie le risque, la compétition, la suspicion envers les autres, l'anxiété, la peur, l'intolérance envers les différences, l'insécurité. En tant que conséquence de nouveaux moyens de communication, on est tous dans la même place, on regarde et on asssiste simultanément aux même événements qui ont lieu sur notre planète, mais on reste tout aussi différents et isolés les uns et les autres comme personnes.

Dans la société du III^{e} millénaire, massmedia et l'internet augmentent notre possibilité de nous informer, diminuant la volonté collective d'agir en cas de nécessité. La présence du marché global, avec toutes ses conséquences, ne peut pas être ignorée. Mais la globalisation ne réussit à imposer l'affirmation d'une seule culture ou civilisation universelle, car l'humanité ne pas capable de se rapporter et de se guider seulement selon un set unique de normes et de valeurs qui appartiennent à une civilisation spécifique.

L'ordre global, pour être viable, doit promouvoir la différence, la diversité, respectant les identités culturelles, nationales, la valeur de diverses culture, leur unicité et spécificité, acceptant, en même temps les traits et les signes culturaux communs.

La politique globale doit avoir – comme le soulignait Samuel P. Huntington, dans son ouvrage *Le conflit des civilisations et la récréation de l'ordre mondial* – un caractère multicivilisateur, multiculturel, pour que les relations sociales, les valeurs et les règles fondamentales, les religions, les moeurs et les traditions, les institutions et les perspectives sur la vie différencient les civilisations (Huntington 1997:27).

Ces différences doivent être modelées sur l'axe de certaines constantes essentielles. Si l'intégration économique et politique peut se réaliser, les éléments qui définissent les identités culturelles nationales ne réussissent pas à s'homogénéiser, s'uniformiser, standardiser, donc ils ne peuvent pas se globaliser.

Ces éléments constitutifs des identités ethniques nationales ne peuvent pas s'intégrer, car ils coexistent au cadre d'un espace commun de la culture. La langue, la religion, les moeurs, les traditions, les costumes populaires sont des repères identitaires, des éléments de reconnaissance, des marqueurs d'identité autour desquels se structure, se renforce la conscience de soi d'un groupe ou d'une nation.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Après ces considérations générales sur les concepts d'identité culturelle et la globalisation, on se propose de mettre en discution le costume populaire, l'un des symboles identitaires significatifs qui désigne l'appartenance de ses porteurs à une certaine culture, le costume étant un langage visuel, expressif, aux multiples valences.

Quoique le besoin se vêtir soit universel – impérieusement nécessaire, tout comme le besoin pour la nourriture et l'abri – l'aspect vestimentaire a acquis des formes particulières d'une époque à l'autre, et d'une civilisation à l'autre, étant modelé dans de diverses cultures. Plus que tout autre phénomène de culture, le costume reflète des structures sociales, des mentalités, des croyances, des traditions et des moeurs particulières d'une ethnie à l'autre.

C'est d'ici que réside la diversité des vêtements et de son langage, pouvant parler, dans la culture universelle, de systèmes vestimentaires, à leurs types et sous-types morphologiques, décoratifs et chromatiques, d'options ou de règles vestimentaires spécifiques à chaque ethnie. Le costume populaire est un ensemble complexe aux fonctions pratiques, une création matérielle et culturelle à la fois, un moyen de communication, une marque active, génératrice d'identité et porteuse de signes et de symboles.

Constituant une dimension majeure de l'expérience humaine, les vêtements sont susceptibles d'être soumis à l'analyse dans les termes des relations historiques, sociales, économiques et culturelles qu'ils reflètent. Ils mettent en évidence la capacité humaine de transformer et de soumettre continuellement la nature. Plusieurs possibilités de la communauté humaine de répondre au complexe tout entier de facteurs qui ont déterminé son évolution, se sont cristallisées dans des moules, des modèles culturels spécifiques pour la chaque ethnie.

Le costume entre en résonance à l'environnement, au climat, aux professions, à l'âge, au statut social et matériel des porteurs, mais aussi aux occasions quotidiennes et festives où, étant une expression de la métamorphose des âges et des mentalités afférentes, apparaissent un emblème de reconnaissance, d'identification et une manifestation de l'esprit local et universel à la fois. Au-delà des modalités de le tisser, couper, coudre et d'orner, il y a toujours des sentiments, des attitudes et des comportements humains, le costume populaire reflétant des valeurs sociales, morales et esthétiques.

Le premier signe qui individualise les vêtements c'est la coupe, mais plus évidentes et plus significatives que celle-ci, pour souligner le spécifique régional et national, sont les compositions décoratives et chromatiques qui amplifient ses notes, les modalités d'association des éléments composants dans les ensembles vestimentaires et aussi le moyen de les porter. Au niveau de la culture populaire, l'aspect vestimentaire inclut une dimension accrue esthétique, la plasticité, l'expressivité artistique, mettant en évidence le goût de l'ethnie

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

respective, son aspiration pour le beau, son moyen particulier de concevoir le monde.

L'encyclopédiste britannique de l'époque victorienne, Thomas Carlyle, dans son ouvrage intitulé *La philosophie de se vêtir*, synthétisait le fait que *« dans les vêtements est inclut tout ce que les hommes ont pensé, rêvé, fait et ont été ; tout l'univers extérieur et tout ce qu'il représente ne sont que des vêtements… »* (Carlyle 1998:79).

Les costumes populaires constituent une partie intégrante de la culture profonde, authentique, restant ancrés dans le moule des nations qui composent l'Europe unitaire et diverse à la fois. Ils n'ont qu'une valeur intrinsèque et une autre extrinsèque, étant une marque de l'identité ethnique, au caractère étérnel, dont la signification doit être toujours approffondie et manifesté envoyant aux racines spirituelles de l'ethnie en question.

Les costumes font partie du patrimoine ethnologique du trésor artistique de chaque peuple et c'est pourqoui qu'ils doivent être protégés, conservés et valorisés. Pour tout cela, on a besoin d'une législation culturelle qui corresponde à la réalité quotienne et de managers culturels qui connaissent l'importance de la protection et de la valorisation des costumes populaires.

Dans tous les pays du monde la valorisation des traditions dans le domaine du costume populaire est exigée d'une forte acuité, en lui accordant une signification inédite. Chez nous, la valorisation a une grande complexité, étant donné la diversité morphologique et décorative et la conservation d'un patrimoine artistique, significatif dans les grandes collections de musée.

Le métier de la confection et de la décoration du costume populaire constitue plus rarement l'apanage de quelques créatrices populaires de villages. Le poids le plus significatifs dans la confection du costume populaire appartient à l'Union Centrale des Coopératives Artisanales qui, aux divers villages et villes, possèdent des unités et des sections spécialisées dans la production des ensembles vêstimentaires, englobant aussi des créateurs individuels qui fournissent le travail au domicile.

Les fêtes traditionnelles au cadre desquelles le costume populaire jouait un rôle essentiel, ont été remplacées, de nos jours, par de spectacles grandioses et de festivals de folklore. On conserve et on promeut à ces occasions des éléments de culture populaire: jeu, musique, chant et costume populaire à valeur emblématique qui gardent la signification de repère identitaire, de marque ethnique, ayant un grand pouvoir communicationnel.

La question majeure qui se pose se réfère à la stratégie économique et culturelle qu'on doit établir et apppliquer en vue de garder l'authenticité du costume populaire et de le porter sur les scènes du pays ou delà de ses frontières, les acteurs principaux qui valorisent maintenant le costume populaire étant les raphsodes, les solistes vocaux et instrumentaux de musique populaire, les membres des ensembles de chants et de danses.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Les festivals de folklore ont la mission de faire connaître à un publique plus large les valeurs traditionnelles des ethnies qui y participent, mettant en evidence leur dotte artistique. Ils constituent le cadre propices pour la confrontation entre les diverses aires de civilisation et de culture, chaque ethnie apportant sur la scène quelque chose de particulier, de définitoire pour la spiritualité qu'elle représente. Il est connu le fait que, dans des conditions de spectacle, la fonction artistique, décorative-ornementale du costume se renforce, s'amplifie, les habits accentuant la note d'authenticité de la manifestation folklorique.

Le costume populaire traditionnel a un pouvoir extraordinaire d'impressionner, de conférer à ceux qui le portent au spectacle, l'élégance et la distinction s'imposant comme élément symbolique qui évoque évoque d'autres coordonnés spatiales et temporelles, un fond culturel communautaire. Sur la scène, le costume garde sa fonction de représentation, d'identification, d'appartenance à une certaine ethnie. Étant le porteur du spécifique zonal, régional et national, le costume doit respecter les particularités de style, de coupe, de décor et de chromatique de l'ethnie en question.

Au sein du spectacle de floklore on ne peut pas avoir la prétention d'utiliser certaines pièces de costume, semblable à celles des collections du musée, ayant toute sorte d'éléments hybrides et d'innovations qui s'éloignent des particularités morphologiques décoratives et chromatiques de la zone de la provenance. Souvent, l'impureté du costume son ecartement de modèles et de structures traditionnelles sont justifiés par le fait que, pour être transposé scéniquement, il faut opérer certaines adaptations, mais, maintes fois, la stylisation excessive rapproche le costume populaire à celui d'opérette ou d'estrade, falsifiant son esence.

À cause des nécessités d'ordre scénique, on a souvent renoncé aux pièces confectionnées des matières premières traditionnelles, valeureuses, par leurs vertus, propriétés qui amplifient aussi les valences esthétiques des pièces respectives. Ainsi, les bonnets de fourrure, les bricoles, les ceintures paysannes en cuir, les touloupesw ont commencé-t-ils à être confectionnés des matériaux synthétiques, industriels, inadéquats à à la nuance du costume paysan sous le prétexte que ses materiaux soient plus chers et comodes.

D'autre part, un bon nombre de règles qui appartiennent à la science de vêtir le costume populaire, aux modalités d'associations des pièces composantes et des circonstances de l'utilisation, sont ignorées par les gens qui le portent sur la scène . Le costume, selon la spécification du ton intitulé suggestif, *Se vêtir pour dire, «c'est une totalités qui est plus que la somme des ses éléments. C'est un ensemble mouvant d'éléments interdépendants, car la modification d'un seul élément modifie les autres éléments, et donc le système tout entier»* (Broutin 1996:13).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

L'éducation de la jeune génération dans le sens de la connaissance et de l'appréciation du costume populaire est absolument nécessaire et le spectacle de folklore, qui a une fonction double: informative-éducative et de divertissement, doit avoir un tel but, cultivant l'intérêt pour les authentiques valeurs représentatives. Un rôle important revient aux canaux de massmedia qui promeuvent un type du spectacle, reproduisant aux divers degrés de fidélité, les composants de la culture populaire.

Examinant et analysant l'impact des moyens de communcation en masse et surtout de la télévision sur les phénomènes culturaux, les spécialists ont attiré l'attention, saisissant le danger réel de l'intensification du processus de la standardisation, du nivellage et de la sériation par la promotion de la culture de consommation, de divertissement, qui oculte les valeurs traditionnels qui font partie non seulement du patrimoine national, mais aussi de celui universel de l'humanité.

Produit d'une oeuvre collective, le costume populaire constitue un document à une valeur historique et artistique indéniable, y chiffrant le message des millénaires et des siècles passés, synthétisant toute la dimension existentielle et spirituelle de l'ethnie qui a créée.

Une certaine forme de se vêtir, avec toutes ses variantes morphologiques , décoratives, chromatiques, devient, à temps, un emblème, un symbole, un repère, une constante identitaire essentielle, une marque d'appartenance du porteur à une certaine aire de civilisation qu'il identifie et définit spirituellement, individualisant dans le contexte ds autres aires de culture.

Durant le III^{e} millénaire, la conservation des emblèmes identitaires constitue le but fondamental des stratégies politiques et culturelles de chaque nation, sans desquelles on ne peut pas bâtir une EUROPE pluriculturelle et multiidentitaire qui dispose d'un patroimoine artistique multuiethnique assez original et valeureux qui doit être gardé et conservé dans son stade authentique, représentatif.

REFÉRÉNCES :

Bauman, Zygmunt 1999. *Globalizarea şi efectele ei sociale (La globalisation et ses effets sociaux)*, Bucureşti, Antet.
Broutin, Yvonne Elisabeth (dirigé par) 1996. *Se vêtir pour dire,* Université de Rouen.
Carlyle, Thomas 1998. *Filozofia vestimentaţiei (La philosophie du vêtiment)*, ed. a II-a, Bucureşti, Institutul European.
Huntington, Samuel P. 1997. *Ciocnirea civilizaţiilor şi refacerea ordinii mondiale*, Bucureşti.
Wieseltier, Leon 1997. *Împotriva identităţii (Contre l'identité)*, Iaşi, Polirom.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Identification et globalisation? Les Balkans et l'Europe

MILA SANTOVA

Je n'étonnerai personne si je dis que même si la région du Sud-Est européen est située en Europe, tout au long du XX^{e} siècle, elle s'est trouvée un peu détachée du reste du continent. Et si une constatation pareille, déjà banale, est valable surtout pour la sphère économique, est-elle réelle par rapport à la culture ou aux processus culturels? Le néophyte, "glissant" sur la crête de la dite culture "haute" ou "culture savante", comme elle est souvent désignée par exemple dans la tradition humaniste française, probablement a priori pourra donner une réponse affirmative. En réalité la culture, développée dans le cadre de la planification dans les sociétés de type socialiste, comme c'était, il n'y a pas longtemps, le cas des structures étatiques de la plus grande partie des Etats du Sud-Est européen, marquent certaines différences importantes avec les principes de fonctionnement de la culture dans les sociétés de l'Europe de l'Ouest.

Est-ce que c'est pertinent pour les soi-disantes cultures "bas" ou la "culture populaire" (selon la terminologie de la même tradition humaniste française)?

La première réponse qui pourra être donnée ici est à mettre en lien avec le fait assez connu qu'en Europe du Sud-Est les cultures dites populaires ont conservé dans un degré plus haut leur richesse aux racines anciennes. Il y a plusieurs raisons pour cela, mais ce n'est pas ici le lieu d'en discuter. Mon objectif est de mentionner simplement cette différence avec les cultures populaires des sociétés occidentales, urbanisées en général plus tôt.

C'est le moment d'introduire le terme de "globalisation". Selon l'encyclopédie bulgare la plus récente, sa première définition est: "processus *d'intégration* de la culture mondiale" (*** 2002:227). Il se réalise sur la base d'une économie développée, d'infrastructures, de développement rapide des communications et des technologies d'information etc. L'urbanisation première des sociétés occidentales suppose l'établissement précoce des processus de la globalisation chez eux. Probablement c'est justement là qu'on doit rechercher une des raisons les plus importantes des différences, qu'on peut remarquer aujourd'hui sur le terrain, dans les degrés de conservation et d'ancienneté des cultures populaires de l'Est et de l'Ouest européen.

Cette spécificité, liée à la présence d'une certaine différence dans le tissage même de la culture populaire, développée à l'Est et à l'Ouest, me suggère de me demander: pourrait-on parler d'un certain type d'unité, des processus

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

d'unification, valable pour tout l'espace européen? Le problème devient encore plus actuel avec les processus de globalisation en marche, quand les sociétés du Sud-Est européen et plus concrètement les Balkans lui sont aussi subordonnés. Réduit au problème identification/globalisation, cet aspect me permet en réalité de formuler mon but principal ici: est-il possible de parler des mécanismes culturels homogènes, pertinents en même temps pour les Balkans et les autres espaces européens, qui se réaliseraient dans le cadre d'ainsi dites "cultures populaires" Dans ce sens certaines formes du processus de l'identification me serviront d'exemple concret.

Je vais me baser sur des données du terrain que j'ai recueillies moi-même en Belgique, en Bulgarie et en Italie. Mes objets de recherche concrets sont des petites villes: Binche, Bansko et Tchiprovtsi, Pise. Toutes ces communautés, selon la législation des États dans lesquels elles sont situées, sont des "petites villes". De ce point de vue, elles sont typologiquement comparables, même si du point de vue formel, elles peuvent être différentes (nombre d'habitants, tissu urbain etc). Dans l'histoire européenne, ces communautés - ni grandes (type mégapole), ni petites (ne tenant pas du village) - gardent dans la majorité des cas un lien avec la réalité rurale, tout en correspondant à une société urbanisée (dans le sens contemporain). Cette double caractérologie culturelle de la petite ville me donne raison de penser que les conclusions sur le matériel puissent être élargies à des aires culturelles beaucoup plus larges que ses propres limites (Santova 2001:46 sq.).

*

Ainsi l'opposition spatiale évoquée dans le titre est claire - comme matériaux du terrain elle me permettra de comparer succinctement des données, provenant des Balkans (malheureusement je dispose seulement du matériel bulgare, recueilli personnellement) et de l'Europe de l'Ouest - Belgique/Italie. Je vais chercher une réponse à la question: est-il possible de trouver des processus communs d'identification à son propre folklore, par ce que les gens comprennent sous la notion du folklore, dans ces sociétés différentes?

Le folklore

Le matériel duquel je dispose montre que très souvent cette notion se personnifie dans les conceptions des gens par l'intermédiaire de faits culturels concrets.

Si je prends mon exemple italien, je vais citer ça qui est noté dans une des éditions - Guide touristique les plus connus (Donati 2001:92-93), car - comme on peut s'apercevoir de mes nombreuses interviews, exactement les activités culturelles, inclues sous cette rubrique, en principe sont acceptées comme "folklore" par les Pisans (Voir AIF I NN 241, 244, 246, 249, 253 et autres). Et c'est valable même pour des éditions scientifiques – par exemple historiques!

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

(Caciagli 1972:212-214). Dans le chapitre "Folklore - juin pisan" du Guide figurent: les célèbrations en l'honneur du Patron de la ville Saint Rainier – 17 juin, précéder par une illumination fantastique sur les rives de la fleuve Arno - Luminara (selon une coutume qui remonte à 1300, les fenêtres de tous les palais et les parapets de tous les rives - Lungarni, sont ornés de cierges et des petites lampes à l'huile), suivie par des feux d'artifice spectaculaires - 16 juin[1]; la Régate Historique de Saint Rainier avec des équipages des quatre quartiers urbain, vêtus en costumes dites traditionnels - 17 juin. La Régate Historique, avec des équipages vêtus en réalité en costumes de l'époque est précédé par un Cortège Historique fastueux et pittoresque dans lequel on peut apercevoir plusieurs des personnages historiques concrets, liés à l'histoire propre de la ville.

Une autre sympathique manifestation folklorique - continue le Guide - qui a lieu le premier dimanche du mois de juin est "Gioco del Ponte" (Jeu du pont). Dans ce jeu très ancien, les deux équipes opposées de la "Tramontana" et du "Mezzogiorno", représentant respectivement les quartiers situés au Nord et au Sud de l'Arno, tentent de repousser, en faisant usage à la fois de la force et de la ruse, un grand char glissant sur des rails placés au centre du Ponte di Mezzo. La distribution des prix à l'équipe gagnante, suivie par de grandes fêtes et des illuminations dans le quartier victorieux, a lieux le dimanche suivant au Palazzo Comunale ou le Palio (le prix, M.S.) est remis aux gagnants. Gioco del Ponte est une intéressante évocation historique à laquelle participent, comme figurants, des nombreux pisans vêtus de riches costumes (Donati 1972:92-93).

J'attire l'attention sur le fait que, dans le cas de Pise, la notion du folklore recouvre toutes des restaurations ou célébrations d'événements historiquement connus, déjà (et avec une prescription assez longue !) traditionnellement pratiqué. Ces racines sont différemment, mais assez éloignées dans le temps; elles sont situées entre le XII^{e} et le XVII^{e} siècle.

Là je peux immédiatement ajouter que l'évènement principal et presque unique qu'on accepte comme "folklore" dans mon exemple belge Binche, autour duquel est liée d'une manière active la vie sociale de la ville presque pendant toute l'année - le Carnaval binchois, lui aussi coïncide avec une date concrète - le 28 août 1549[2], indépendamment de toutes les couches païens qui peuvent être lue dans le Carnaval[3]. Dans le milieu même du XVI^{e} siècle se produit la deuxième "joyeuse entrée" à Binche du souverain Charles Quint,

[1] "…qui commencent le soir du 16 juin par une illumination fantastique sur les Lungarni, suivie par des feux d'artifice spectaculaires & sur l'Arno une myriade de torches flottantes, dites "Lampanini" glissent lentement vers la mer (voir Donati 1972:92).
[2] Voir sur cette question, y compris la bibliographie complète chez Glotz 1995.
[3] Voir par exemple chez Mesnil 1999.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

mais déjà avec son fils Philippe II Le Beau, devant lequel et en l'honneur duquel ont été présentés des "sauvages" masqués[4].

Je ne commenterais pas ici comment des phénomènes culturels du type de ceux-ci, décrits pour Binche et Pise se trouvent ou non dans les paramètres de la notion du "folklore" selon les positions d'une ou d'autres paradigmes théoriques. Ce qui m'intéresse dans le cas, c'est ce que les gens de l'endroit acceptent et désignent sous le terme de "folklore".

Dans l'espace culturel bulgare, un certain nombre de phénomènes culturels, permis lesquels par exemple le chant populaire ou la voûte des rites, tombent directement dans la notion du "folklore", sans provoquer des désaccords ou être sujets à discussions. En réalité, cette situation est aussi pertinente pour la réalité culturelle roumaine (et c'est connu parmi les professionnels), c'est pourquoi je ne citerai pas maintenant des exemples concrets des phénomènes culturels que recouvre la notion.

La première conclusion que l'on peut tirer de ceci est que la réalité contemporaine montre, que dans l'espace européen, la notion de folklore peut recouvrir des ensembles relativement différents de faits concrets. Dans la plus grande partie des cas, les exemples occidentaux sont codifiés relativement tôt. On peut trouver plusieurs explications. Je souligne celle-ci, lié (comme je l'ai déjà dit) à l'urbanisation première des sociétés occidentales - base importante des processus globalisants d'aujourd'hui. L'important pour moi dans le cas est que la notion de folklore, comme je l'ai déjà montré dans un autre texte (Santova 2002), est vive et joue un rôle active dans des sociétés européennes différentes à l'Est comme à l'Ouest.

Identification

Une des interprétations de la notion de folklore à Binche est liée à la compréhension que le folklore (respectivement le carnaval binchois, avec lequel dans le cas le terme de folklore se trouve sémantiquement égal) est ce qui fait que les Binchois se sentent différents des autres et peuvent attirer l'attention sur eux. L'abbé Thomas m'a raconté que le Carnaval de Binche a toujours été un Carnaval connu et que le folklore a toujours été fort, en attirant la public (voir AIF I 142:37). Il se rend compte que la public vient non seulement pour voir le Carnaval unique de Binche, mais aussi quelque chose de différent, qu'il ne pourrait pas voir dans son endroit natal. La spécificité unique/différente est préservée et même avec une grande jalousie par les Binchois. Patrice Chevalier, ingénieur en chef des usines métallurgiques importantes de la région, stimulé par son intérêt, a commencé à produire du ramon - le petit balai, que le Gille (figure principale du Carnaval) tient dans sa main - très fâché me raconte pour

[4] Voir de nouveau chez Glotz 1995.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

les emprunts (culturels) faits par certains villages de Binche. Il a besoin de "passer" par des dérives du terme folklore pour éclaircir sa thèse - il se sert de la formule "inter folklorique". Mais avant ca il m'a longtemps parlé de l'authenticité de la production culturelle binchoise (AIF I 135:17), qui se trouve intégrée dans le champ sémantique couverte par la notion de folklore. L'attitude par rapport aux emprunts est totalement négative. Un négativisme pareil permet de découvrir que la conception de folklore peut être inhérente et d'appartenir seulement et uniquement à cette communauté. Son propre folklore est aussi une forme d'auto-résistance, en réalité - une forme active d'identification. Ce n'est pas par hasard que la devise de Binche dit: *"Le Gille de Binche ne se déplace jamais"*.

En 1987 l'administration de Bansko a fait devant le groupe des folkloristes qui travaillaient à ce moment là-bas une expérience intéressante[5]. Au cœur de la mode disco dans la discothèque de la ville, on à fait tourner un horo (danse traditionnelle en rond) droit local.

L'enthousiasme et le désir des jeunes qui ont joué et chanté en même temps, de faire tourner de nouveau et de nouveau la musique traditionnelle de la cité était sans fin. Quand la musique a été changée après une mélodie contemporaine anglaise, les jeunes ont scandé "Horo! Horo!" et ils ont demandé au chef régional du Komsomol qui a participé, de demander le changement de la musique *"parce que vous êtes du Komsomol et il ne va pas nous écouter, nous"* (Petkova 1996:200). Il est intéressant de constater que, quand on a fait tourner une mélodie traditionnelle qui n'était pas du lieu, les jeunes ne pouvaient pas la danser, le DJ a remarqué: *"Je vois que cela vous fait des soucis"* (Petkova 1996:200). Je peux ajouter ici le récit d'une partie des membres d'un des groupes de Bansko qui jouent de la musique traditionnelle, que s'ils commencent à jouer, ils ramassent plus de public local (et même il n'y a pas assez de places) que l'orchestre du restaurant principal de la ville. Ce récit se termine en concluant qu'un groupe ne peut pas donner la réponse de la question de la sauvegarde du folklore - pour qu'il soit préservé *"ça doit sortir du bas, des masses, de tous"* (Petkova 1996:198-199).

Les gens de Bansko sont convaincus que leur chant traditionnel est particulier, spécifique. Il n'est pas toujours accepté en dehors de la région, il ne peut pas être retravaillée par des compositeurs, et même il ne peut pas être noté (Petkova 1996:191). Ainsi la phrase d'Assen Ikonomov, devenu déjà emblématique: *"Nous somme un peuple de Bansko !"*[6] et significative par soi-même.

En tant que règle, étudiant son pays, la plus grande partie des chercheurs italiens sont convaincus et développent la thèse qu'en Italie on ne

[5] Voir la publication et la description de ce cas chez Petkova 1996:199

[6] Cité d'après Ekaterina Trifonova. *Za inovatsiata i traditsiata v semeistvoto v Bansko*. - Bansko. Izsledvania i&, : 92 (en bulgare)

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

peut pas parler d'une identité nationale, que l'identité du pays représente une image spécifique, une somme de plusieurs "identités locales"[7]. A Pise c'est surtout les Pisans qui observent Gioco del Ponte, m'explique Francesco Capecci (AIF I 224:10). Andréa Dani confirme devant moi l'affirmation que l'image de Pise c'est sans doute Gioco del Ponte (AIF I 249:12). Pourra-t-on s'imaginer une forme plus claire d'auto-identification avec un phénomène culturel reconnu par les gens même comme folklore?

Encore quelque chose. A Binche, en me parlant du folklore binchois, Patrice Chevalier ajoute la notion de racines "les racines sont binchoises" (AIF I 135:22-23). A Pise à la question pourquoi Gioco del Ponte est considéré comme "folklore", je reçois la réponse - *"parce que c'est une tradition du Pise"* (AIF I 242:15), c'est-à-dire – on parle de nouveau des racines. A Tchiprovtsi à ma question pourquoi l'informatrice s'occupe de revitaliser des phénomènes folkloriques, elle me répond: *"Mais c'est exactement pour cela, parce que je sens d'une manière très forte mes racines"* (AIF I 156:9). Dans les conceptions des gens, la notion des racines se trouve fortement liée à l'imagination de la réalité culturelle, couverte par la notion de folklore. Mais, il faut le préciser, il s'agit de ses propres racines, les racines de la famille concrète, de la cité. C'est une liaison très forte et que je trouve significative.

*

La réalité du terrain montre, que dans les conceptions des gens au niveau de la "culture populaire" dans tout espace européen, le folklore se décrit comme une culture avec des fonctions différentielles, séparatrices. Sa présence décrit des oppositions culturelles avec le monde d'ailleurs. Mais le folklore dispose de fonctions d'intégration, par son intermédiaire la communauté s'auto-constitue. En réalité il s'agit d'une prise de conscience de l'identité culturelle par l'intermédiaire du folklore. Il s'agit pas moins d'un processus actif, aujourd'hui encore, d'identification par le folklore. Il faut ajouter ici, le folklore propre à la communauté, ce que la communauté comprend sous la notion de folklore. Ce n'est pas par hasard qu'on découvre la notion de racines très étroitement intégrées à celle de folklore. Dans la conscience des gens qui peuplent l'espace culturel européen, le folklore devient un phénomène, lié à l'histoire, mais c'est surtout l'histoire propre de la communauté concrète. À ce niveau, on trouve une couche stable de résistance, dans laquelle on peut relire assez facilement sa base sociale. Les phénomènes culturels concrets qui prennent part dans la modélisation du contenu de la notion peuvent être différents à l'Est ou à l'Ouest. L'important dans le cas est que les fonctions, exercées par ce que la notion recouvre sont identiques. On peut considérer que ces fonctions sont similaires pour tout l'espace européen, et pour les Balkans, et pour le reste de

[7] Voir mon interview avec trois professeurs universitaires: AIF I 253:10-12 et autres.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

l'Europe, indépendamment des différences dans la sémantique concrète de la notion.

Conclusion

Revenons à la globalisation. Y-a-t-il une tension entre les notions d'identification et de globalisation? Probablement oui, si on comprend la globalisation comme une intégration de la culture mondiale. Est-ce que cette intégration culturelle de plus en plus proche et réelle ne détruira pas des aspects essentiels des processus d'identification établis comme stables pour l'espace européen? Et les liaisons qui peuvent les replacer, pourront-elles se charger des mêmes fonctions? Et si cela se produit, ne se trouvera t-on pas devant la destruction des aspects essentiels du processus d'identification?

Toutes ces questions, et d'autres semblables, nous semblent aujourd'hui proches et lointaines en même temps. Mais pour terminer avec une note d'optimisme je me permettrais de rappeler que le XX^{e} siècle, le siècle des technologies a posé des questions pareilles.

ABREVIATION:

AIF - Archive de l'Institut de folklore, Académie bulgare des Sciences

RÉFÉRENCES:

*** 2002. *Balgarska encyclopedia A-IA. Vtoro preraboteno I razchireno izdanie*, Sofia, BAN, Izdatelska kachta "Troud".
Caciagli, G. 1972. *Pisa* (vol.III). *La Province d'Italia* – Toscana, Pisa.
Donati, R. 2001. *Pise. Art et histoire*, Plurigraf, S.p.A.
Glotz, S. 1995. *De Marie de Hongrie aux Gilles de Binche. Une double réalité, historique et mythique*, Binche.
Mesnil, M. 1999. *Trois essais sur la Fête. Du folklore à l'ethno-sémiotique*. – "Cahiers d'études de sociologie culturelle", 3, Éditions de l'Université de Bruxelles.
Petkova, S. 1996. *Traditsii na peene v dnechno Bansko*. - *Bansko. Izsledvania i materiali*, Sofia.
Santova, M. 2001. *Koultoura i traditsia na malkia grad*, Sofia, Akademitchno izdatelstvo "Prof. Marin Drinov".
— 2002. *Le folklore aujourd'hui - les réincarnations contemporaines de l'idée du folklore*. - Contribution, faite au 9^{e} symposium sur les questions du folklore, Sofia, 2-5 octobre 2002.
Trifonova, Ekaterina 1996. *Za inovatsiata i traditsiata v semeistvoto v Bansko*. - *Bansko. Izsledvania i materiali*.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

How the Balkans Have Conquered the USA

MARIN MARIAN BĂLAŞA

A Most Unconventional Introduction

The title of my essay is not a hoax. It is the real title of a book - which never became real. Yet, I worked hard on that book, for more than six months trying to catch its fabulously fascinating content and put it down on paper. During my 2001-2002 sojourn in the United States (which was occasioned by a Fulbright research grant) I contacted more or less active and influential people, I wrote hundreds of emails to strangers, I navigated throughout websites, I attended concerts, minifestivals, and restaurant performances. All I wanted was to understand North American fascination with East European folk musics, to understand the local musicians' and fans' idea of the Balkans as this was reflected and shared through music-making. This was also why the subtitle of my book was, *1001 unconventional interviews with people involved in music-making*. The introductory text (*Instead of Preface: A Warning*) of my potential/prospective book read:

'This is a special book! It has been made by an unlimitedly generous process of heart and mind opening. Consequently, it puts into the reader's hands not only the cool memories of a large number of special men and women, but also the rare sensitivity of all these peoples./ As one sees after opening this book, the 1001 figure is to be taken symbolically, not literally. It is the metaphor for abundance, for plentifulness in principle. And, besides, who would dare to speak about "conquer", or "conquest", without exaggerating the number of those involved in or responsible for this?/ 1001 is the symbolic number of the infinite. 1001 is the fantastic number of excess, of transgression, of transcendence. Since the fleshy and juicy homonymous (or more exactly homonumeral/homonumerous) Oriental stories, 1001 is the number of secular but limitless joys. This book gathers together the confessions of musicians and enthusiasts who devoted their lives to promoting Balkan musics and thus emphasizes the secret world of people who based their happiness on making or listening to East European musics./ By the stand of capital, most honest confessions, the actors of this book swear that music is their life. There is no metaphor, no scholarly exploitation or speculation in these pages, or there are such things to the extent to which they are capable of conveying heart-felt truths, experienced wonders, meaningful designations. These characters live on musics, sometimes they make a living out of music, and more often than not

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

they live because and due to this music./ The content of the book is made mainly of interviews with persons that are vital to American musical life, as well as to contemporary musicology. These persons are among those highly responsible for disseminating the taste for and interest in music from Central and Southeastern Europe, in the United States.

They are self-employed cultural mercenaries./ At the beginning there were only some letters, which I received as replies to a questionnaire which inquired people "Why do I study the East?" The question was sent to numerous ethnomusicologists known as having experience and expertise in Central and Eastern Europe folk music. Most of those answers, actually self-presentations/self-portraits, were published in the yearbook 'East European Meetings in Ethnomusicology' (vol. 5/1998:131-147, and 6/1999:139-154). On that occasion I also realized the richness of personal recollections, and their powerful load of information and suggestions for complex, interdisciplinary research. The idea of making this book followed naturally, and in 2001 I started also to collect the present dialogues, interviews, and commented self-introductions./ Contents of reminiscences gathered surpass any predictable intentions and topics. Hardships of studying Balkan musics *in situ* and *in vivo*, difficulties of connecting to peoples in the last half of the 20th century, obstacles in communication, mistrust and misunderstanding, problems of political causes or consequences, uncommon hassles, biased approaches, triumphant books or concerts, unspotted aesthetic pleasures, all these and many other surprising aspects came out on almost each and every page./ Besides the numerous musicians presented here, also numerous scholars make confessions that are revealing not only as far as the life and its musical dimension are concerned, but also with respect to the scholarly knowledge./ Musicians, folk music fans, ethnomusicologists, musicologists, anthropologists, sociologists, culture historians and critics, and students in general will love this book, because they will find here a rich material for reflection, learning, and study. The virtual use of all data collected here is huge, the usefulness of all this material now at hand is wide./ To a conventional dictionary-like book I preferred the complex work of a form which springs up out of its own contradiction. Since most people presented here are already populating the pages of numerous dictionaries and bio-bibliographical lists, another quiet reproduction of their professional data would have been redundant and useless. And if there are persons who are not yet included in any professional encyclopedias and dictionaries, well, that's a shame, and not their own fault. However, what my respondents and characters consider interesting or essential to their biography is duly rendered here. Whereas I considered they should be stimulated to speak freely, in order to give their subjectivity its own right and power of re-creating, of actualizing the facts and the stories./ Hence, the lexicographical work mingled with and turned itself into a file of oral history. It is the history of bringing the musical heritage of

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

peoples in Central and South-Eastern Europe into the USA that this book deals with and illustrates./ Interviews were taken with a significant ingredient of amusement. To playful questions, respondents reply in funny ways at times, and the informational/documentary/scholarly matter was always delivered with the distance and warmness given by joy or playfulness./ Thanks, or rather congratulations in advance, to those who either understood or will understand from now on that 'Balkan music' means overcoming problems, bettering, supporting, helping, and above all, or simply said: good humoring. These people will also realize the appropriateness of the art applied to each character's portrait./ By the way: Enjoy the photos!/ None of those illustrated here gave their permission to have their images distorted. This is because – even if it was part of my plan from the very beginning - none of them was told about this. Just as they knew nothing about the titles their interviews or self-presentations would be given. Let them be surprised, besides reckoning now that their musical passions, hard work and hardships, fears and successes were shared by many other peers./ Some of those present here made my life a living hell, because they expected me either to take the bite of their unserious promises, or to be persistent. Some others were hellishly unsystematic in recollecting their own stories. Some tired me with their need for permanent change, with their anxious will of re-reading, correcting, and remaking their texts or answers. Some very active, and hence meritorious or influential musicians or ethnomusicologists refused - or were simply too lazy - to cooperate. Friendly or indifferent, rigid or busy, awkward or lousy, trust me: I love you all! Besides the collaboration with me, you did an excellent work./ It wasn't to anyone to take part in this project. In my research for cooperative persons I sometimes stumbled over hypersensitive characters, who graciously (and more or less Balkanly, I might say) stepped back either before or after my first approach or question. In spite of my preparatory explanations, which mainly called for good spirit and bits of humor, some musicians felt my inquiry uncomfortable. Men dancing up to trance and abounding sweat, promoters just applauding or making a living out of these musics, expressed timidity or were even reluctant before the imaginary microphone which was the email form of suggested dialogue. Words, not only my unconventional or even nasty questions, were provocative. And one of the purposes and a very topic of this book was to emphasize either the limits (if not the entirely untrue nature) of the statement that music-makers are the worst speakers about music, that music producers are less qualified to talk about music, and that musicologists are the only ones who understand and have the authentic knowledge about music. There are plenty of suggestions pointing to issues like this, and more often than not my respondents were pushed into tackling topics related to it.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

What's to Become of Musical Representatives of the Balkans

Music is one of the factors capable of lifting up, rehabilitating, embellishing and humanizing maps, geocultures, mentalities, minds. Because of music, *Balkan* and *Balkanism* are no longer pejorative, or at least as badly pejorative as they usually were, especially in the West. No doubt, Balkan folk musics have changed lives, have conquered hearts and brains, have captured, monopolized, and turned ordinary beings into music addicts, into a special kind of slaves. The musicians or just music and dance fans are irrepressible devotees of their Beloved one: music. To people both in Europe and in the United States of America, Balkan musics are the nearest exoticism; this is why many Westerners have submitted to the capturing power of these musics. They are now the knights of an unspoken crusade, of the tender and fully human-and perhaps the only holy-campaign of sharing with others what they enjoy best. The soldiers of cultivating the musics of their souls, with the sole "aggression" which is that of seduction, of love. Musicians not only sweat or get tired when playing. They also consume themselves and spread their energy around, which includes something physical, not only spiritual.

What follows is a story, broken down into numerous holographic bits, that cannot be found within musicological treatises. In *The Garland Encyclopedia of Music and Musicians*, as well as *The New Grove Dictionary of Music and Musicians, Second Edition* (edited by S. Sadie, executive editor J. Tyrrell, London: Macmillan Press, 2000), in the volume dedicated to USA's musics, the ethnic musics from Central and Southeastern Europe, as they live nowadays, benefit from the scholarly contribution of several very good articles. (See, for instance, just Margaret Beissinger's contribution of Romanian folk musics in the US, *USA: European-American Traditional Music: Romanian* in *New Grove Dictionary…* vol. 26:104-106.) In contrast with any conventional report or scholarly essay, the story suggested here and the illustrations that follow are equally subjective and empathetic, informative and amusing. How it came for these musics to penetrate and become very popular in the US, this is the first question I will attempt to answer in a sketchy way. Then we shall survey several particular cases, as they result from self-portraits or dialogues. In the end, several features the representatives of these adopted Balkan musics share will be synthesized.

At the beginning, perhaps, it was nothing but the incapacity of understanding other peoples' culture. East-European immigrants brought their musical dependency with them, and once in America they could not divorce the culture of the lands they departed from. They had in front of them new economic, social and political horizons, but not also different cultural horizons. Or they did have them, in principle, but they were not actually available to them. Or they were available to them, but it was impossible for these to meet also people's receptivity. Immigrants cannot easily open themselves to local,

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

already set cultural values, and what they brought with them was also a precious asset, which enriched the mosaic of American multiculturalism. With the new generations, yet, the original, native, brought-in cultural values were no more a fate or bound. Therefore, those who had chosen to perpetuate the musics of their ancestors expressed a free choice. They willingly decided to valuate these musics and dances, acknowledging their both symbolic and experiential potential. Many persons voicing their choice in favor of Balkan musics belong to this category. They constitute the *diasporic Balkans*.

Yet, something extraordinary happened when people belonging to other original cultures got in touch and fell in love with East-European musics. They had no genetic debts, there was no familial conditioning involved there, but, as many confessed, they simply fell mesmerized by these musics and decided to serve and perpetuate them. To them, it was a question of acquiring a new cultural identity, a matter of personal assimilation. The reward was immediately perceived and this pushed them into willingly sealing their faithfulness. They became also efficient ambassadors of the Balkans because they have realized that there is something strong, powerful, all-sustaining in those musical cultures. They have realized that both in those musics and in the peoples' usage of those musics there is something powerfully positive, sacred, deserving their engagement and commitment. Despite all prejudices linking the Western world and the Balkans in unfriendly ways, the American passion for Balkan musics has generated only neat, truthful and trustful, reliable and enjoyable passions, experiences and relationships. In fact, the Balkan musics are dismissing the prejudice that Balkans were a gunpowder barrel. Until now, people have heard these American musicians playing those music; now, music fans and musicologists can better judge their deeds and creed by having also their words, ideas, formulations, recollections and information at hand. Of course, only a very small package from what I collected will be published here: various voices among the most interesting, surprising or curious ones.

Group Portrait

1. **What's this joke, man, called "Balkanto"**?

- [MMB] One, two, tree, and… action! Mr. Craig Packard: Yesterday, at about this time, you died. I am God, and let you know that from the downs of times you've been designed to become a musical seraphim. How did you fulfill this destiny of yours? Speak up!

- [CP] *Perhaps the beginning lies way back in the early 1950s, when I lived in England as a child (my father took the whole family from the USA to England in 1953). I learned to play Scottish bagpipes as my first instrument in a local marching band, while attending a very good English grammar school, where I majored in languages - Latin, French, and Russian. I returned to the USA in September, 1961 to attend Oberlin college in Ohio, where I majored in Russian,*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

took French as a minor, and was quite caught up in the folk music revival of the 1960's. During that time, I became interested not only in American traditional music (ballads, blues, work songs, old-time string band music etc.) which I learned to sing and play on guitar, but also Russian popular and folk songs. Perhaps the most influential force on me came through the recreational folk dance movement that also swept the US during the 60's and 70's. It was in Oberlin, then, from 1961-1965 that I began my lifelong attempt to combine or synthesize academic study of Eastern Europe's languages and literatures with the multifaceted cultural aspects inherent in traditional folk forms - singing, instrumental music for singing, listening, and dancing, recreational and social dancing. As I saw it then and still see it now, academic language study lacked the crucial, life-giving component of popular and folk culture. I set about remedying that omission - at least in my own life. The folk dance performing group I joined in 1963 showed me a side of dancing that Modern Dance and Ballet generally neglected. It was particularly the East European traditions that grabbed my attention and would not let go!/ After 4 years of service in the US Navy - 3 of those years being spent in Spain, where I learned Spanish, lived among Spaniards, and studied Flamenco guitar - I returned to the US to take up graduate work at Ohio State University, intending to major in Russian. A fortuitous stroke of luck caused me to sign up for a course in contemporary Yugoslav literature, taught by a brilliant visiting Fulbright lecturer and poet and - all of a sudden - my attention shifted to Southeastern Europe and the Balkans./ In short order, I joined a local recreational folk dance group, received my MA, and spent the summer of 1972 in Yugoslavia studying Serbo-Croatian thanks to a fellowship from ACLS. That was truly a life-changing event, because I suddenly was exposed to recorded and live folk music and dance, met fellow lovers of ethnomusicology and dance, and got my first taste of the traditional cultural riches of the Balkans./ One year later, I was back in Yugoslavia to do dissertation research on contemporary Satire. I spent almost as much time seeking out the music, acquiring books, recordings, contacts, and instruments (my first Macedonian bagpipe), and performing as a dancer with the Zikica Jovanovic (Spanac) KUD (Cultural-Artistic Society) folk dance group. I even went with them on a tour of Macedonia in 1974. I met and made friends with a marvelous musician, player of gajda and kaval, named Mile Kolarov of Draèevo (outside Skopje). He was honored with the titles of "People's Artist" and "National Treasure" for his artistry and knowledge. From him I learned a little and developed a love for Macedonian kaval and singing in particular./ Back in Columbus, Ohio in 1974, to write my dissertation, I joined a newly formed Yugoslav music and dance performing group - called Živili - that comprised both American lovers of things ethnic (mostly folk dancers) and Yugoslav-Americans from Ohio's ethnic communities. Živili specialized in tamburica music and folk dance of then-Yugoslavia. I threw

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

myself into that activity, mostly as a dancer, but also as a singer, guitarist, and the Macedonian specialist on gajda./ A class in Romanian at Ohio State University, newly offered in 1974, proved irresistible, especially since the professor had such a high reputation as an excellent teacher - Rodica Botoman was her name. Her reputation was indeed well-deserved and she inspired me daily. With great encouragement from her and her husband, George, who had grown up in Fagaraş and learned to dance there, we formed a Romanian folk group called "Haiducii" in late 1974. So here I was, the lead dancer, choreographer, teacher, singer, and only musician in a group of mostly Americans (and several Romanian-Americans), immersing myself in rigorous academic study of Romanian alongside research into Romanian traditional and folk cultural forms, while also performing with the Živili group and writing a dissertation./ Haiducii's moment of fame came as a result of a performance in 1976 before several visiting members of the Romanian Academy of Sciences. Thanks to their enthusiasm and the support of Asociatia Romania, Prof. Botoman and I were able to take Haiducii to Romania for 3 weeks in the summer of 1978 to perform there and tour the country. The warmth and enthusiasm of the reception made an enormous impression on me when we offered our modest and amateur presentations to Romanian audiences. Again, I collected recordings, instruments, books, and so forth./ With the dissertation written and defended in 1975, I taught Serbo-Croatian for a year at Ohio State (1975-76) and continued to dance, sing, and perform. During the years 1976-1983, I concentrated mostly on Romanian music and dance, while working mainly as an interpreter/ translator and occasionally making money from my music.

- [MMB] Who was actually taking you seriously, Craig Packard?

- [CP] *What happened in the USA during the 1970s' and especially the 1980s' was an influx of Russian emmigrés with advanced academic credentials from Russian universities. I could not compete with them for an academic position (which I sought), since the American universities held the Russians and their skills in high esteem. So, I spent 5 years working as an interpreter/translator, followed by several years as a translator/abstractor for the American (technical) Ceramic Society./ All the while, I pursued my first love and perhaps true vocation, which is traditional music and dance of Central/Southern Europe. I have many years of experience playing traditional instruments both for lecture-demonstration purposes and for social or recreational dancing and stage performance. Being a linguist as well as a singer, I sing in many of the Eastern European languages - Romanian, Serbo-Croatian, Macedonian & Bulgarian, Russian, Rromani, Yiddish, Hungarian./ So, since I have spent more than half my life playing, learning instrumental techniques and repertoire, and teaching other musicians to play, you could say that I have broad theoretical and practical knowledge of many traditions. I have taken very little time to write*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

down my observations and understandings, although I talk about them with my friends and colleagues all the time./ My specialties are bagpipes (gajda, cimpoi, duda) and kaval (Macedonian traditional/village music) and kontra-vioara (Romanian/ Transylvanian/Hungarian traditions). I have studied with many excellent East European musicians and teachers, both here and in Europe. I presently am head of two performing ensembles - one group does Macedonian music, the other - called Balkánto - performs central European music and has performed at many functions here - for the Romanian Embassy (and the Hungarian, too), the Washington Folk Festival and the Smithsonian Institution's annual music series (yearly since 1991), local folk dances and celebrations./ To be brief, then (I can give you many more details, but I fear I shall bore you to death), I am one of those unusual Americans (whose family has lived here since arriving on the Mayflower in 1620) who finds Eastern European traditional culture irresistible. In sociological terms, I often function as a cultural broker between ethnic communities (for which I play) and 'mainstream' Americans.

- [MMB] What did you say, what was that joke called "Balkanto"?

- [CP] *Balkanto plays traditional music for listening and for dancing using many of the instruments still in use for traditional music of the central and southern (Balkan) European peoples. The ensemble uses Romanian, Macedonian, Hungarian, South Slavic, and Bulgarian wind instruments from the folk traditions - panpipes, fluier, caval, tilinca; stringed instruments, such as tsambal/cimbalom (the more-sophisticated predecessor of the hammered dulcimer), violin, mandolin, guitar, bass; the 3-string chording viola known as kontra, and the complete family of tamburitsa instruments from peoples of the former Yugoslavia - prim, brac, bugarija, cello, plucked bass./ The band's repertoire includes a wide range of dances, dance genres, dance rhythms, and dance idioms from Central/Southern Europe - hora (slow and fast), ardeleana, invirtita, csárdás, verbunk, and men's show-off dances, kolo and drmes, paidusca and ruchenitsa, and so forth./ The band plays at many local Maryland-DC-Virginia folk events and venues, such as the Washington and Northern Virginia Folk Festivals, Greenbelt International Folk dancing (Fridays in Greenbelt). It has played for the Smithsonian's holiday music series for the past 4 years during December and at several foreign embassies in Washington, not to mention numerous weddings, parties, folk get-togethers and private affairs./ Balkanto plays music for listening or background, such as one hears in the good restaurants of Austria, Romania, Hungary, the Czech Republic etc - particularly the Rromani or so-called 'Gypsy' repertoire. As desired or needed, folk dance instruction can be included with our programs, whether on the beginning, easy-dances-for-everyone level or the more advanced level. We have repertoire that includes line and circle dances, couple dances,*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

and dances representing specific geographic areas or regions, ethnic groups or traditions

- [MMB] You ramble on too long, man, and you're too specific. Yet I think you like being a bore. Please, therefore, go on, tell me more of your musical and academic history.

- [CP] *Although I was performing a great deal during the 1970's and 1980's - traditional music of the British Isles, Eastern Europe and the United States, I was also studying and learning to play traditional instruments from Eastern Europe, specializing in Macedonian kaval and gajda; the South Slavic tamburica instruments (bugarija, prim, braè, èelo); Croatian (Slavonian) duda; Romanian fluier, tilinca, panpipes, caval./ The major source of information and teaching came through the efforts and agency of the annual EEFC (East European Folklore Center, based in Eugene, Oregon) "Balkan Camps," at which one could spend an entire week immersed in traditional music, song, and dance, working with some of the best teachers anywhere to be found. Beginning in the 1970's on the West Coast of the USA, EEFC brought together students and lovers of folk culture with traditional folk artists - dancers, singers, musicians - from their communities, whether expatriate communities here in the USA or communities in the Old World. EEFC was almost single-handedly the catalyst for this the rapid growth in interest and knowledge of Eastern Europe on the part of young American folk musicians and dancers./ During the 1980's, I became Music Director for Columbus, Ohio-based Živili - Songs and Dances of Yugoslavia and met my present wife. Moving to join her near Washington, DC, I formed a band within the folk performing group of which she was a member, the Tisza Ensemble. Beginning in 1987, I led the Tisza Ensemble band in performing Hungarian music (largely for dancing and for the Táncház recreational dancing), and Transylvanian traditional music and song on traditional instruments. In addition to teaching ensemble playing and folk traditional approaches to the band members along with individual instrumental styles, I transcribed and arranged music for Transylvanian band - violin, contra, tsambal/cimbalom, and bass - attended symposia and music/ dance camps, and mastered an enormous amount of repertoire, while playing the 3-string chording viola known as "contra," hurdy-gurdy (tekeró), and Hungarian bagpipe, the "duda."/ By the mid-1990's, having moved to the Washington, DC area where I worked for the Center for Applied Linguistics, I was leading and arranging for 4 folk bands - Luk na glavata (Macedonian izvorni ansambl), Balkanto (Central European - Romanian, Yiddish, Hungarian, Rromani, Russian, "Salon/Restaurant Music"), Tisza Ensemble (Hungarian/ Transylvanian/Rromani), and Šarenica (South Slavic tamburica). I played with one or more of these bands at the Smithsonian Institution's annual end-of-the-year Holiday Music Series (beginning in 1990); at Washing-ton embassies - the Macedonian, Romanian, Croatian, and Hungarian embassies; at area folk*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

festivals and celebrations; for local ethnic events, particularly weddings, at out-of-town events, such as the annual "Zlatne uste" gathering of ethnic bands in New York City every January./ I continue to perform and delve into the scholarly side of the music, the dance, the performance context, the cultural past and present of this wide-ranging truly "popular" (meaning of the people) cultural expression./ I have made some modest contributions to the printed scholarly literature and am presently engaged in translating a recently published, truly excellent book - the most extensive and authoritative to date - on the Macedonian bagpipe by Djimrevski.

- [MMB] Are you sure you've finished? Don't tell me you're done.

- [CP] *My first encounter with the music and dance forms of Eastern Europe - way back in 1961 - produced a visceral, purely intuitive, emotional reaction of excitement and delight. Along with that came a feeling of shared community and joy that resulted from dancing and making music together with my friends. This came at a time when I was learning to navigate America's changing cultural scene. I had recently returned from 9 years of living in England and feeling more English than American./ You know, it is perhaps a uniquely American dilemma, namely to find oneself in a land peopled by immigrants and descendants of immigrants, many of whom have tried to assimilate their way into some version of American culture while abandoning cultural and ethnic heritage. There is a profound ambivalence at work in the American psyche - at once fearful of too much ethnicity and yet craving it as essential to one's sense of social identity. In America, anyone can be ethnic and anyone can reject ethnicity! I remember a poignant and very funny song from 1961, composed by some members of the senior class at Oberlin College for the benefit of the incoming class of new undergraduates. It's title tells all: "Pity the poor white Protestant child - how can he ever be ethnic?"/ The folk revival in America, in which I was an eager participant beginning in 1961, awakened my generation to the richness of a heritage threatened by the homogenizing effects of mass culture. To some extent, then, American cultural imperialism (if I may borrow an old Marxist phrase), the "Disneyfication of American culture" - was seriously diluting and threatening to wipe out music made of the people, by the people, and for the people. I sensed that threat then; it is even stronger now./ The music of Eastern Europe, then, has served me and the community of dancers, musicians, singers, intellectuals, and lovers of the immediacy of folk/traditional culture. It has served us all as a medium for bringing us together to dance, tell stories, sing, build friendships - in short as a kind of social glue. In ways similar to its function in traditional, pre-electronic-age societies of Europe, we have made it our own while respecting the integrity of the original material (I hope). My fellow musicians and dancers need (I think) a sense of contact with art forms (forgive this echo of Rousseau) uncorrupted by the taint of electronic commerce and commercialism and twentieth-century*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

angst/ alienation./ For myself and many of my fellow musicians, contact with folk art - artists of our own American tradition or those of Europe - offers us a model for validating that balance between an individual and his or her community still evident in the traditional arts but lacking (or seriously eroded) in contemporary city life in the 1990's. We may become stewards of some valid traditional forms that we can pass along to our children, as I have to my younger son. He has mentioned many times how much he values the folk music and dance with which he grew up. He is now a professional musician, proficient in many forms, but enamored mostly of Irish and Balkan traditional musics./ Finally, I may sum up by saying that the songs about love and work and the seasons that still speak to us in languages other than English; the dance rhythms in uneven meters; the resonance of acoustic folk instruments; the joy of making music with and for my friends - these all seduce and compel me to continue my interest. I certainly won't get rich from it, but I'll have a full life. Monetary success is not the goal, but I will have the treasured memories of learning from Mile Kolarov and Pece Atanasovski - two of Macedonia's great folk musicians; of hearing soul-stirring Taragot and Tsambal playing; of sharing history and music with Halmos Bela, who helped start the Táncház movement in Hungary; of working with Balogh Kálmán, one of the great virtuosos of the cimbalom; of learning from Ljuben Dossev, kaval-player and teacher from Bulgaria, and so forth and so forth./ My final quotes come from Pete Seeger - "Plagiarism is the basis of culture" - and Thomas Keneally, the Irish poet, "All songs are living ghosts in search of living voices."

2. A lousy spy in Bulgaria

- [MMB] I think it's time now, Timothy Rice (ethnomusicologist, professor, head of department at UCLA), to confess: How much was the CIA paying you to spy on the poor Bulgarians? And did you discover, for the benefit of your country, the Bulgarians' secret method for making pickles?

- [TR] *When I am asked to think about how I got involved in the study of "Eastern European" music, I am struck by how little I regarded it as Eastern European in the beginning. Eastern Europe, as a geographical conception, seems clearly in retrospect, if not at the time, an artifact of the situation in Europe between about 1944 and 1989. It was, in other words, defined by politics and political opposition, not by culture and not by a longer historical view. One might think that any American who chose to study Eastern European music in that period should surely have had some interest in these politics or perhaps his study was defined by that division./ In fact, in my own case, nothing could be further from the truth. In retrospect, I was astonishingly naïve about the politic dimensions of my chosen field of study. I got involved in the study of Eastern European music only because I was first engaged by it as an art form and an aesthetic activity (dancing, singing, playing music) that I encountered in*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

America in university "international folk dancing" clubs. I fell naively in love with this music as I might have the works of Brahms, and I wanted to know as much as I could about it. In fact, whereas I had been a musician in the classical and jazz traditions, I had never asked an intellectual question about those kinds of music. The first intellectual question I asked about music happened to concern Bulgarian music. And it was an essentially aesthetic or structural musical question. "They tell me in record jacket notes that this dance piece is in 7/16 time. Where is the 7/16 time in the music? How do you count it?" That simple question-my fist about music that really was my own, that really excited me-led me eventually into the academic study of music in general (ethnomusicology) and of Bulgarian music in particular. That Bulgaria was situated in Eastern Europe was completely an accident and irrelevant to my fascination with it-at least at the beginning./ Of course, eventually I had to deal with the political reality of the period: the bureaucratic details, the suspicions, and so forth. And eventually some of my analyses of the Bulgarian musical tradition concerned themselves with the political life in which it was embedded. But by then it was too late. I was, like a fish, hooked by Bulgarian music as art, and the cultural and political entanglements came later./ Of course, the Bulgarian interior ministry of the period could not be expected to understand that there could be such a naïve American, and they suspected that I was an American spy during my fifteen-month period of doctoral dissertation research from 1972-73 in Bulgaria. One of our friends confirmed this to me after they interviewed him to discover what my "real purpose" in the country was. They told him: "Not only is he a spy, he is one of America's best spies! He brought with him his wife and child. He is interested in music, which is harmless. He has a very sincere smile. And we have been following him for over a year, and we haven't seen him do anything wrong!"

3. On the "Contested Terrain" of a Folklife Carnival

- [MMB] Colin Quigley, you received and wasted a lot of money from the American government, and disappointed us, the Romanians, by doing nothing. Aren't you ashamed?
- [CQ] …

As always, Colin would just delay and improvise petty excuses in order to hide his cooperativelessness. However, I have to explain: Colin Quigley was the main organizer of the Romanian participation in the Folklife Festival organized by the Smithsonian Institute in Washington, 2000. He spent several years in Cluj-Napoca (Romania) doing research. On the issue of Hungarian-Romanian biculturalism in Transylvania he published only a brief report-like article (Quigley 2001:248-250). On other issues, he published nothing.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

4. Kalman Magyar, a Frightening Hussar

- [MMB] I've never seen so childish lines, such as: "Chicago and Szászcsávás, two wonderful places on this planet which are both 'hotbeds' of cultural and human development, extremely different, yet surprisingly similar. When the six-member Hungarian Gypsy musicians from Szászcsávás arrived to the 'Windy City' two worlds met and this improbable event is published on this CD. Chicago really did not change much during and after the Band's visit, and had it not been for this CD, all might have been forgotten. However, in the annals of Hungarian folk music, the event was singular, since never before had a complete musical ensemble from the 'old country' visited and performed, to the delight of hundreds of Chicago citizens, their own authentic music. For that matter, this music, which is rooted in many centuries of Transylvanian folk culture, has not been performed by authentic village musicians anywhere in North America prior to the 1998 tour of the Szászcsávás Band". Well, toward the end of these statements there is some informative material, too, but it all sinks quickly and gets distorted into a sea of enthusiastic eulogies. And I go on, quoting: "O'Hare airport is one of the largest in the world. In probably 3-4 hours we may fly into O'Hare from anywhere in North America. To travel to Szászcsávás one needs to drive over ten hours from Budapest on difficult roads in challenging 'rural' traffic of 500 kilometers (about 300 miles) including the last 2 miles on a road built and paved before WWI. Yet, once we arrive, we are met with the warmest reception, which cannot be outdone even in Chicago. Chicago is proud of its rich culture and some believe the City played a crucial role in the development of the most refined jewel of improvisational music, called 'Jazz'. In Szászcsávás, a tiny village in the gently sloping mountains of Transylvania, improvised music has been played for hundreds of years. Through the wonderful singers and musicians who lived in this area, the songs and music they passed down through generations are polished and refined, and we think it stands up to any jazz music which may be heard in the 'City by the Lake'. Chicago may be the center of the media, but in Szászcsávás the wonderful sounding Church bell, which incidentally was donated by some expatriates to the village form America around the turn of the century, signals and gives news of all important happenings. It calls the inhabitants to church service. It informs the people if there was a death in the village, and it signals the time for rest at Noon. Whereas in the American metropolis, thousands are employed in the media, in our village there is one full time, paid 'harangozó' (bell-ringer) who is in charge of delivering information. Chicago has gigantic shopping malls, yet in Szászcsávás every person is able to grow and harvest their own food, sufficient for the year (…). Chicago has slums, but Szászcsávás has the 'Gáztetö', where 300 Gypsies (Rom) out of the 900 total Szászcsávás inhabitants live. The living conditions are quite different in the 'Gáztetö' from that of the village, though it is not nearly as much as it may be when comparing the housings of the urban

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

middle class in Middle America to any person's in Szászcsávás. It is the 'Gáztetö' where the music heard on this CD originates from. The superb musicians, who perform in this CD, all live in this section of the village. They are recipients and informants of a musical tradition which may marvel anywhere in the world, not only in Chicago". And then - continuing to quote from the liner notes of the **Szászcsávás Band Live in Chicago**, a CD produced and released in 2000 - you say: "Szászcsávás and Chicago meet in this recording. However, the basic human emotions generated by this wonderful music are easily recognizable and heartfelt by every human living anywhere in this universe, let it be Chicago, New York, Budapest, or possibly in a few hundred years, on the Moon". Why this exaggerated enthusiasm? Or were you drunk, when writing these lines? Defend yourself.
- [KM] …
- [MMB] Not to mention other professional shortcomings; as, for instance, with the scholarly pretensions that come up, even they are superficially installed and soon dismissed. I refer to the way the tunes list appears, having tracks 2-5 presented as "Men's solo dances from Kis-Küküllö area", then tracks 6-9 announced as "[illustrating] The development of the style of musical accompaniment in Szászcsávás", but then, from 10 to 17 a very mixed compost of pieces are simply left unclassified or commented. Also for pieces 6-9 you specify the types or tools for accompaniment, as in those 4 cases kontra or fiddle would be more relevant that in all other 13 musical pieces. Why this inconsistent and permanent betrayed flirting with ethnomusicological scholarship? - which, in fact, I find quite characteristic for many Hungarian recordings of folk music from Transylvania.
- [KM]…

Features of the American Musical Balkanism

1. American musical Balkanism is everywhere

You don't have to be systematic. Reinvent the creative hazard. Just drop a quiz anywhere around, and somebody will certainly know something, a name or a place, connected to Balkan/East European musics.

- [MMB] Dear Ric Alviso: During the SEM conference you told me you were in contact with some enthusiast guys playing Albanian music. I would appreciate you to have the kindness of trying to put my in contact with any such people.
- [RA] *I haven't been in touch with these folks lately, but here are the last phone numbers I had for them (sorry no e-mail addresses): Joan (310) 455-3127, Linda Levin and Joe (818) 766-9536. Better yet - I just found some websites*:home.earthlink.net/~rowanwood;www.folkthings.com/Baazar/folkthings/ baazar.html;www.tamburaweb.com/release1.h. *The band is Drita and the leader is Ian Price. Here is the info I just found on the web. Or just enter Drita Ian Price in any search engine.*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

- [MMB] I remember, Clif Sloane, that your e-address has something like "folklife" in it. That's why I wonder where are you and what are you actually doing? Are you connected with the Smithsonian Institute? However, my initial question drew upon Balkan music issues.
- [CS] *Until two weeks ago I was the Education Director of Northwest Folklife in Seattle. They suddenly decided to close the education programs and lay me off, so I am unemployed. Yes, we have a big Balkan music activist here. Her name is Mary Sherhart* (msherhart@qwest.net). *She has sponsored performances by Rumen Rodopski, Valya Balkanska, Bulgari and many others. She is overwhelmed with a big Croatian project right now, so don't try to contact her until January.*

2. American musical Balkanism means sheer and shared joy

- [MMB] Dear Honey Zimmerman: In the tamburaweb you promote yourself by saying that you're "interested in how many women play tamburitza and combine the art with raising families." Please tell me what kind of influences tamburitza can have on raising children, cooking, and satisfying a husband?
- [HZ] *Why do we play Balkan music? Everyone needs a subculture to call their own. This is ours: Americans who play traditional music from Bulgaria, Macedonia, Croatia, Serbia, Romania, Greece, Albania and, at a stretch, Hungary. And people in America who dance to it, Americans and émigrés. It's not a purely American phenomenon, of course: There are people like us all over the world. And now that Eastern Europeans can travel freely, there are more Balkan musicians living in other countries. But we know mostly Americans. So why do we play stuff from a different culture? As if great music ever needs a reason. In some ways, Balkan dance music is akin to American rock 'n' roll: It represents a fusion of alien cultures. In America, it was black R&B colliding with white culture. In the Balkans, it was Slavic traditions colliding with the Ottoman Empire. And it may be no accident that in both cases, the best music - OK, the music we like best - was made by the people who got the worst of the encounter. Much of the music we play is from the tradition of the Balkan Roma, the Gypsies, who were enslaved in Romania for as long as blacks were in America. In both countries, a despised subculture gave birth to the dominant strain of popular music, as anyone who listens to modern Balkan pop can testify. If you've been raised on a steady diet of Western pop, Balkan music sounds weird at first. Sort of like klezmer that's been dipped in Turkish coffee. It adds spice by frequently using asymmetrical rhythms - 5/8, 7/8, 9/8, 11/8, 13/8, 15/8, 18/8, 22/8. You can hear some samples of our band. Yes, people dance to this stuff. There are thousands of Americans who've learned a polyglot vocabulary of Balkan dances and do them together for fun. Half our band started out as dancers. The steps can be hypnotically simple or maddeningly complex. Many are line dances, some are couple dances. What does the music*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

sound like? Depends on where you go. To the north, in Hungary and Romania, it sounds like a string quartet on steroids: violin dance melodies and mournful ballads, driven by a powerful rhythm section. In Croatia and Serbia, there's the tamburica tradition of plucked-string instruments a lot like the mandolin orchestras popular in the US a couple generations ago. From farther south, in Macedonia and Albania and Bulgaria and parts of Greece, come wailing melodies with more than a touch of Ottoman flavor, increasingly played on modern instruments, by Rom wedding bands that create an intense, intricately ornamented sound as virtuosic as jazz and as beat-driven as rock. It isn't just the music that draws us in - it's the people, too. I've moved across North America twice, and both times I found a ready-made community of friends among people who shared this strange passion. If I moved to New York or San Francisco or Ann Arbor tomorrow I'd be able to do the same. And what we do together is about as good for you as human activity gets: Because there is no money involved (ours is a distinctly low-rent subculture), it is fun, not work. It's a good excuse to party: eat, drink and then get more than enough physical exercise to burn it all off. And, when musicians play live for dancers, down on the dance floor rather than up on the stage, it becomes a mutual conspiracy to raise the energy level in the room as high as we can. Which is sometimes pretty high.

2. American Musical Balkanism means togetherness through music-making and dancing, and nothing else

- [Franklin J. Evans] *I have no academic credentials to show for 24 years of participation in the US "international folk dancing" community. I am a musician, dancer and dance instructor as a result of this long experience, and my interest is personal as much from my love of the music and dance as it is from my own ethnic heritage. I suppose I do "qualify" as a scholar of the music/dance culture of Eastern Europe, if only because I desire to be accurate and faithful to the dances I teach as well as perform. Neither of my parents chose to emphasize their birth cultures to me or my siblings; my awareness was of a location on a map and the languages I heard my parents use./ I first learned of the rich and varied music and dance of the Balkans during the second week of my freshman year at college. I was wandering the campus without purpose when I heard music I'd never heard before, coming from a room in the student union. I soon found myself peering in to a small ballroom, where perhaps 25 people were moving together to this wonderful and exotic music. My first few hours (one evening per week) with this group were spent as a determined wallflower, complete with a chair in front of me. One instructor noticed my not quite participation, and one evening came to me, removed the chair, picked me up and carried me to the middle of the floor, saying "You are*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

going to learn this dance". My passion for the dances, and later for the music, is a direct result of my introduction to it by this blunt and forthright person, and others who saw inside a too tall, too thin, awkward young man someone who could learn to move with grace and appreciate the subtleties and beauty of this music. I am perhaps closer to the "natives" that ethnographers go to the field to study, than I am to the ethnographers.

- [Jim McGill] *I was born in 1948 and grew up in Portland, Oregon which has a large Scandinavian community so I heard Polkas and Hambos at community events and always liked the music and dancing, though I felt no urge to participate. When I went to Reed College, also in Portland, Oregon, in 1966, I quickly discovered the International Folkdancing Group. It was essentially the only thing to do on campus Friday nights, so it attracted quite a crowd (many of them girls, which I liked); I learned most of the simple dances by following behind the line and found I enjoyed the rhythms and the music. I particularly liked the Bulgarian, Macedonian, and Romanian dances, all of which had complex patterns and intricate music. We had a few teachers visit, Sunni Bloland taught Romanian as I remember. After I got out of college, I sort of forgot dancing for about 10 years until I had my Ph.D. (Chemistry) and was working in Baltimore, Md. I saw the Johns Hopkins dance group at a festival and it got me interested again. My wife had never been a dancer, but a friend of hers was in the group, so she also got started, enjoyed it, and we began attending festivals and workshops. We moved to Seattle, in the early 80's and continued dancing. About this time I heard my first live Balkan music and was really impressed with how much better it sounded than the old scratchy records we danced to. So when I had an opportunity to buy a Thracian Gajda and get lessons in the mid 80's, I took it and started attending the Mendocino Balkan Music camps. I've now been playing for about 15 years and have been in several Bulgarian Bitov bands. I have been very lucky that my wife decided to take up drumming and has become a very skilled Tupan player, so we can form our own group whenever we wish./ In summary, I'm part of the Folkmusic boom of the 1960's and am still at it in the 1990's.*

- [Nada Lewis (Folkloric Productions)] *I have been interviewed before regarding the history of the popularity of Balkan music in the states, having been one of the first musicians of non-Balkan descent to form a performing, and subsequently recording, ensemble dedicated to Bulgarian, Macedonian, Romanian, Greek and Rom instrumental and vocal musics. I have been active in collecting, researching, transcribing and teaching Balkan music since the 60's, though my degree from UC Berkeley was in Psychology and not in folklore or world music./ I tend to be outrageously busy, but perhaps we could arrange a phone interview. Please feel free to call me on my business line M-F 10:30am-5:00pm and we'll arrange a time to talk at greater length. I have a number of students, gigs, rehearsals, a new CD recording project, and also my music*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

booking business at this time, but I would be happy to participate and feel I could fill you in on some west coast Balkan music history going back several decades; I know a lot of people who have been seminal in this movement quite well, influential in the Balkan music camp scene out here, and have performed with a number of bands, the most recent of which is Panacea. I could talk for days if I had the time./ I LOVE Balkan music for its reality, emotion, and rhythms; and the way it originates from and resonates with the heart. Got into it through folkdancing at the university and desiring to form a performance group with other musicians. First collected instruments and recordings in the Balkans in l968. Formed the 6-piece Silver String Macedonian Band in Berkeley in l969. Happy holidaze!

4. American musical Balkanism is a commodity

"Bulgarian Gypsy Music// Saxophonist, composer, and arranger Yuri Yunakov is one of Bulgaria's foremost Gypsy musicians and a pioneer in the Balkan wedding-band movement. He grew up playing the flute and clarinet in a family band, and eventually took up the saxophone and joined acclaimed Bulgarian wedding bands led by Ivan Milev and Ivo Papazov. In 1994, after touring northern Europe and America, he immigrated to New York and settled in the Belmont Avenue section of the Bronx. In 1995, he formed the Yuri Yunakov Ensemble, which plays concerts and major folk festivals. He has been a longtime fixture in clubs, restaurants and weddings for New York's Gypsy, Bulgarian, Macedonian, Albanian, Turkish, and Armenian communities."

"Balkanalia// Preliminary announcement for the Ensemble Balkanske Igre's 37th Anniversary Spring Festival: March 22-24, 2002 International House 1414 E 59th St Chicago, IL./ Dance Workshops/ With: Todor Gotchev, Bulgarian Irina Gotcheva, Bulgarian women's dances and styling Atanas Kolarovski, Macedonian and others/ Special Guests, Kete Ilievski, Ljupka Kolarovska/ Music and Singing workshops and Culture Sessions Concert of Balkan & E. European Music and Dance./ Dance parties with live music by Bitov orchestra from Bulgaria and others. Kafana with home-made Balkan delicacies. For More Information: Call: 773-324-1247 (24-hours)/ WHY A SPRING FESTIVAL? The Ensemble Balkanske Igre performs the traditional dance and music of the Balkans and Eastern Europe and sponsors festivals featuring the best of the cultures of the Balkans and Eastern Europe. A one-time anniversary celebration has grown to become a recurring festival to which everyone is invited - a great chance to see old friends and to make new ones. Guided by master dance teachers and inspired by virtuoso musicians you will want to dance, sing, play, and celebrate the coming of spring. With vital fuel from mouth-watering delicacies prepared by expert Balkan cooks, our sizzling parties are renowned coast-to-coast and have proven equally popular among

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

folk dancers and the Balkan and Eastern European communities. Chicago is also the home to one of the largest Balkan and Eastern European communities in North America. While here for the festival, you may also wish to check out the numerous restaurants, clubs with live music, shops selling music cassettes, CD's, videos, slivovice, lutenica, Bulgarian cheese, etc. The Seminary Coop Bookstore, a five minute walk from the festival, has one of the largest stocks of dictionaries and grammars of Balkan and Eastern European languages in North America."

This is how socializing advertisements and musical commercials sound, nowadays, in the US. A balanced promotion, which goes for private or ethnic-oriented group parties, as well as for show-business enterprises such as institutional or municipal open-air festivals. Many Balkan musicians in the US, which are natives from Central, Eastern and Southeastern Europe, are temporary Gastarbeiters (foreign workers), legal or illegal immigrants, legal or illegal workers, who moved to or just visit the US by virtue of their undeclared status of economic refugees. Balkan music sells, and pays off, as long as there is enough market demand. As already stated, perhaps the most important and interesting aspect is that not only people originally from Central, Eastern and Southeastern European countries are hiring such bands and singers, but Americans of different cultural backgrounds discover, fall in love and get attached to Balkan musics, often to the greatest extents. Although they get involved in the production of Balkan musics out of their passion and for the sake of their own love, they either contribute to the commodification of their music or require the commodification of this music in order to satisfy themselves. In their turn, American musicians and dancers perpetuate and expand the specific market, sell what they bought.

5. American musical Balkanism means making money

By selling their entertaining art, these musicians produce, like an objective good, a commodity. Since these musics are a commodity in the US, and since many visiting and immigrant musicians are fighting to make a living in the US out of their musical production, making music certainly is also, sometimes mostly, a matter of money, or earnings. As everywhere in the world, some musicians respond only to working opportunities. If one doesn't come to listen to them, don't buy their cassettes or CDs, don't represent any potential agent or patron (i.e., buyer), professional musicians don't waste their time talking to him. I consider that illustrating here this position would be worthless. In fact, this many musicians' attitude (one-sided approach and the reluctance to discuss) shrank the volume of my raw material for the book on the popularity of Balkan musics in the US. Eventually, it convinced me to give up the project on the

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

numerous ("1001") critical portraits. Within this essay their silence is marked with suspension dots.

6. American musical Balkanism is a more or less stylish hodge-podge

As anyone could already notice, once falling in love with one particular music and dance style or repertoire, many Americans find it appropriate to integrate, learn and perform as much from larger, kindred areas as possible. Ethnic identity and discrimination does not matter to them, this is why they pass from the musics and repertoire of one East European people to another and always to another one with ease and equal interest. Sometimes, the leave of a musician, originally from a particular part of Europe, leads to the cut of one portion of a band's repertoire or style. Just as the arrival in the area and the integration in a band of a new musician brings in a new repertoire and style. Thus, many American groups or orchestras change, vary and increase their hybridity, expand and perform an unpredictable deal of various musics. Sometimes stylishly, of a high level of assimilation and capacity for rendering the different ethnic musics they touch, of the mesmerizing virtuosity one can meet at their genuine home, sometimes of unmatching capabilities or superficial grasping of those various ethnical musics, however, the American Balkan bands represent the American principle of "The melting pot" also in this most particular and revealing musical way. This phenomenon surfaced more often than not in most of the previous dialogues and confessions. I illustrate it again, now, with the (self) presentation of the group Izvor.

"IZVOR - fountain, source, spring, well. The "Izvor" orchestra was formed in 1981. Fred Melk followed his desire to form a combo of musicians who had the same passion for ethnic folk music as he had. Fred had been a member of orchestra "Balkan" previously. Orchestra Balkan was a renowned Balkan band throughout the 1970's. Orchestra Balkan had come to a crossroads in as far as its availability to perform regularly. Therefore, Fred took it upon himself to organize the "Izvor" orchestra. The original members Fred Melk (clarinet), Jeff Fruehauf (violin), Steve Petrovich (bugaria), and Russell Werner (bass) had an exceptional background in various ethnic folk music. Steve had been the director of the "Sumadija" Serbian folk dance ensemble and also was a member of Orchestra Balkan. Russell being a former member of the Croatian "Silver Strings" brought plenty of experience to the combo. This group of musicians had accompanied both the Bulgarian folk dance ensemble "Na Lesa" and the Romanian folk dance ensemble "Viața Românească" in many of their performances. The band, like most combo's, had minor changes over the years due to members relocating and other commitments. In the early 80's Izvor had added Ken Werner (bass) the brother of Russell. Ken a graduate of Duquesne University had also been a member of both the Duquesne "Tammies" and

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

orchestra Balkan. Ken had also co-directed the "Na Lesa" Bulgarian folk dance ensemble. Shortly thereafter, the addition of Joan Herriges (violin) was made. This group had kept the ball rolling for Izvor! Yet another adjustment was made with the addition of Ed Nonnweiler (violin). Ed had many years of experience performing with the "Tatra" Slovakian dancers and was a natural fit to this powerful combination. Izvor had also entertained with various accordionists augmenting their repertoire and sound. Some of these musicians included: Mujo Aliev, Tom Knack, Pero Momich, Ljupce Rankovic, and Ljubo Tanaskovic. Izvor prided itself on a traditional Balkan sound, but, the band knew that the "turbo-folk" sound was catching fire. With its addition of Harley Schoville (percussion), Izvor was now even more versatile in its broad range of sound. Harley's ability to play with the feel the group was looking for was an instant success. The addition of a steady accordionist was also made with the very capable Milan Kontich. Milan's background came from years of playing with numerous Serbian combo's and dance groups. His experience was yet another major plus to the current Izvor sound. The Izvor orchestra has been the leading folk band in the Milwaukee area for years with their wide range of tunes and varied sounds. It has been the marquee orchestra at Milwaukee's "Holiday Folk Fair" for the past 15 years! The group's versatility is truly remarkable. We present Izvor!".

7. American musical Balkanism gets into rigorous managerial media

In the following I will give the example of an organization, union/syndicate-like that from a solely Balkan orientation expanded into a very internationally oriented managerial agency meant for providing Eastern/Oriental/Exotic musical opportunities - a typically Western feature that characterizes the market and the ideology to be found nowadays under the name World Music.

The Center for Traditional Music and Dance (CTMD), formerly the Ethnic Folk Arts Center, works to celebrate and strengthen the practice of traditional performing arts, affirming the value of diversity as an essential component of our national identity. CTMD develops performance and educational programs of music and dance indigenous to the ethnic communities of the New York region, including concerts, festivals, audio and video productions, concert tours, technical assistance, collaborative projects and consultations with artists, cultural activists and with educational and cultural institutions. Since its founding in 1968, CTMD has produced over 750 major presentations. Working with ethnic communities, the Center provides a year-round schedule of programs that research, document and present traditional music and dance. The Center collaborates often with community-based organizations and cultural institutions in New York that want to initiate, strengthen and/or diversify their cultural programming. The Center records and brings to the stage performing

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

artists who carry on the rich and varied traditions of Dominican, Haitian, Irish, Italian, Jewish, Puerto Rican, African-American, Colombian, Balkan, Arabic-speaking, Portuguese, Scandinavian, West African, Asian Indian and other communities./ A number of artists with whom the Center has worked closely, and nurtured in the public presentation of their music, have received The National Heritage Fellowship Award, the nation's highest honor in the traditional arts, including: Adam Popovich, Serbian tamburitza musician, 1982; the late Dave Tarras, Jewish klezmer clarinetist, 1984; Pericles Halkias, Epirot Greek clarinetist, 1985; Ilias Kementzides, Pontic Greek lyra player, 1989; Giuseppe and Raffaela DeFranco, traditional Calabrian musicians, 1990; Jack Coen, Irish flute player, 1991; Fatima Kuinova, Central Asian singer, 1992; Simon Shaheen, Palestinian violinist and oud player 1994; and Juan Gutierrez, Puerto Rican bomba and plena musician, 1996./ [POLICY] Each Community Cultural Initiative follows a four phase timetable. Each phase lasts approximately one year, from the initiation of the projects, through a supported collaboration, and to the ultimate goal of autonomous management./ Phase One: Solicitation of interest and community based proposals, CTMD project proposal writing, solicitation of endorsements and funding. Initiation of research and establishment of an organizing committee if funding is secured./ Phase Two: Research and organizing leading to first presentation and related activities such as public forums and INREACH (educational) concerts. Research includes: identification and documentation of artists and traditions, venue surveys, community outreach, technical development, publicity/outreach, event production, documentation and evaluation./ Phase Three: Similar production process to phase two, but with a consolidation o the program and heightened fund raising and development of major dedicated political, government, foundation and corporate support to the project, which can remain with it when the Center ends its direct involvement./ Phase Four: Continuity and independence. In this phase, the organizing committee or local community entity takes on the bulk of responsibility for the project. The Center may continue temporarily as a fiscal sponsor, or provide technical assistance as needed./ The Archive of the Center for Traditional Music and Dance documents and preserves the research and performance projects of the organization. The archive maintains a collection of audio and video tapes, photographic materials and printed matter related to research projects and performance events from the founding of the Center in 1968 to the present. The Archive of the Center for Traditional Music and Dance is a repository of audio, visual, photographic and printed material that documents more than 500 performance events. In 1997-98, the Center began cataloging the Archive through a Documentary Heritage Program grant from the New York State Archive and Records administration./ As the Balkan Arts Center (1968-1981), the organization focused on performing arts of communities from the Balkans, Eastern and Southern Europe.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Collections from this period were assembled by Center staff members and some were acquired by donation. These include an extensive collection of 78 rpm recordings of Serbian folkdance music; home audio recordings made by tamburitza musician George Skrbina; production material for the 1977 film *The Popovich Brothers of South Chicago* (available on video cassette) and a series of cassette tape field recordings of Bulgarian songs made by Martha Forsyth, 1980-81. Also included are recordings, photographs and printed matter from major programs of the period./ As the Ethnic Folk Arts Center (1981-1998), the organization expanded its focus, as well as the number and frequency of its programs. The Center produced several audio recordings, including the Epirot Greek Halkias Family Orchestra, Jewish klezmer clarinetist Dave Tarras Music for the Traditional Jewish Wedding, the first album of Cherish the Ladies, recordings of Irish-American women, the Irish Fathers and Daughters album, the Puerto Rican J'baro/Bomba and Plena album, Puerto Rico, Puerto Rico Mi Tierra Natal, with Conjunto Melod'a Tropical and Los Pleneros de La 21, and the Smithsonian Folkways release of the Bukharan Jewish Ensemble, Shashmaqam (all of these recordings are available for sale). The Center also coordinated major tours of Shashmaqam and Cherish the Ladies, as well as other tours with Greek and Italian musicians. Many of these performances were documented through audio recordings. In addition, the Rhythms of New York concert series, held at the New-York Historical Society 1990-1992) resulted in two concert video productions of Los Pleneros de la 21 and Music from China, both of which are available from CTMD. In addition the Center produced an hour-long video documentary about ethnic music and musicians in the United States, *The Spirit Travels: Immigrant Music in America*, narrated by Linda Ronstadt. *Traditional Music & Dance in America* is the semi-annual newsletter of the Center for Traditional Music and Dance.

8. Sometimes, the American musical Balkanism has less humor and imagination

- [Velizar "Villie" Shumanov, director and manager] *We are the Bulgarian Orchestra Izgrev of Chicago. You can find information about us on our web site www.nufolk.com, and also come and hear us at the Bulgarian restaurant where we play every Friday and Saturday nigh (information found on the website under "upcoming events). Please, give us some more information on what it is that you are working on, and how can we participate.*

- [MMB] Dear Villie: I know your internet site, but I cannot just take information from there and publish without your agreement and closer cooperation. Besides, I need your personal and energetic "presence", that is why I invited you for a dialogue (more like a challenging and also funny talkshow). So, hoping you can smile and use your (good) humor, let's say I would ask you:

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Why three males and a pretty female, playing and singing Greek, Serbian, Turkish, Romanian and Gypsy music and pretending it's Bulgarian?
- [WS] *Dear Dr. Bălaşa: I will be glad to meet with you and participate in your talkshow, just let me know when and where. As far as the music we do not pretend of anything that is not Bulgarian being Bulgarian. We play all these different Balkan styles at the request of the audience, which is very mixed. Not to forget that Bulgaria is a very small country located in between all those other countries, therefore influenced by their music styles. Thank you for your interest in us.*
- [MMB] Dear Villie, you claim that Bulgaria is a small country. But what has got geography to do with people's sense of uniqueness, pride, and vanity? Don't you know that the smaller one is, the greater self-centered consciousness he will cultivate and impose? So, be sincere please, and just tell me in what ways and to what extend did you realize that Bulgarian music could actively contribute to the increasing of power-oriented feelings.
- [WS] …
- [Steve Petrovich] *My name is Steve Petrovich and I am the keeper of the www.balkanmusic.com web site. Regards from balkanmusic!*
- [MMB] Why "balkanmusic" website and not something serious, I mean really profitable, commercial, meant to make you richer?
- [SP] …
- [MMB] Dear Rachel Baer: I study the popularity of Balkan musics in the US, therefore I would love you to accept a dialogue about your musical activity and ideas. It will be an unconventional interview. What do you say, could we try to cooperate?
- [RB] *Sure. Just out of curiosity, where did you find my name/email address (the tamburaweb directory?, I'm guessing). Just so you know, I'm not a musician, just an individual who loves kolo and international dance and Balkan music. I'd be happy to help assist you in your studies.*
- [MMB] (Indeed, I picked you up from the Tamburaweb directory. But this is completely unimportant. Only that it shows your availability for musical discussion. Now, please concentrate, evoke and actualize all the good humor you can possess, take your time, and reply.) Since you say you're attracted to Balkan musics, tell me to what extent you realize that Balkan musics are direct continuators of those dirty pagan traditions which used to drive women crazy, make them to torn their clothes, run naked throughout the woods, scream savagely, rape innocent man, and even kill them - as they effectively did with Orpheus, the brave Thracian?
- [RB] *Huh???? You must realize, good humor set aside, that this question is rather strange, to say the least!! Continuators of dirty pagan traditions? Firstly, WHAT??? Secondly, no offense, but who cares? It's music. It's great music. What does this have to do with studying the popularity of Balkan music in the*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

U.S.? Perhaps others with a deeper knowledge of musical history and/or legends, myths, etc. may want to field this question. You can, respectfully, leave me out.

- [MMB] Dear Mike Gordon: I am studying the popularity of Balkan musics in the US and I've just read what you wrote in your website. In case you can accept my invitation for a dialogue - about you, your work and your eight colleagues - I would like to start it immediately.

- [MG] *Sure, I'll be happy to have a discussion with you... The popularity of Balkan music in the US is an interesting topic!*

- [MMB] Mike, I told you it was about an unconventional interview. Now I assure you: a VERY unconventional one. Please be kind and reply with the whole informative and good-humored manner you spontaneously can afford to. Take your time and don't be cheap in answering. So: (1) To my humble mind, your title "Balkanarama" is made of *Balkana* + *Rama*. Where "rama" stands for a very bad, cheap, greasy and sleazy, disgusting and disappointing vegetal butter, which is to be smeared over dried and leftover bread. Between you and Jody, which is *Balkana* and which is *Rama*? (Here I would like you to explain your title the way it suits you and tell the story of founding your band, at length.) Then: (2) In what ways and to what extent making those musics have saved you from your own violent temper, have saved your couple/family life? I ask this because you've surely noticed that music and performing have more often than not narcotic, calming down, and castrating powers.

- [MG] …

- [Sue Cukrov] *I would like to cooperate in providing an interview for you concerning my involvement with tamburitza music. The preservation and promotion of tamburitza music is very important to me, so I'll do whatever I can to help.*

- [MMB] Dear Sue: In your site you claim you're a music addict. What's the difference between being on drugs, alcohol or sex, and being completely into music?

- [SC] *Is this some kind of joke? Being addicted to music does not cause harm to the body or soul, or to other people around you, unless, of course you get in their face with it!*

- [MMB] Your answer implies three things. One is that, you reckon, there is something like "addiction" in playing and loving those musics, only that, and this is your second point, this "addiction" is something good (for it hurts nobody). Only that, three, this terms drives you crazy (well, at least touches some sensitive strings and provokes anger). Let's then abandon it, and look for... anything else. "Irreversible seizure"? "Narcotic sense"? (Or rather not, for you seem to be particularly against compromised words). However: forget about the social aspects. Your almost entire interior life is captured, charmed, nourished, occupied, obsessed by those musics. They fill your soul and you

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

devote yourself to them. What are the limits of your inner bliss? How deep is your psychospiritual transfer?
- [SC] *Wow! This is getting intense! Let me put it this way: Playing tamburitza is where I draw my energy from. It affects just about every aspect of my life. Its the "glue that holds me together". If you want to know more about me, then check out my story on Tambura web, under the heading "about the Tamburasi".*
- [MMB] Sue Cukrov, you're lucky you met me. Since you still seem not to realize, I'll tell you (your enlightenment is here): Your correct diagnosis reveals nothing but oblivion. In your previous life you'd been just a poor Gypsy fiddler, and in the 1970s you'd just found the same Turkish banjo which was the tool-for living-of your former avatar. You still play it because you remained attached to your basic identity, and you'll be no more capable to divorce it because you got the truth: one can get happy only after solving/transcending his former misery, one can be saved only by and through what brought him pain. However, here's your homework for the next couple of days: try to reconstruct your former life, in the skin of that passionate but despised, ecstatic but toiled East European fiddler.
- [SC] …

Instead of Conclusions

Definitely, the American musical Balkanism is a significant package of the American popular culture, an interesting subculture in its own. In the same time, it is also a genuine and independent version of positive Balkanism. One of the most interesting and, I would say, wonderful aspects is that, transferred, assimilated, reinvented within the US, this musical Balkanism is disconnected from any provincial, ethnocentric rivalries, from any historical, social and racial features that traditional/folk/rural/oral and religious musics, while in Central and Southeastern Europe, still evoke and actualize. The American musical Balkanism might not acquire the technical virtuosity of the performing arts in Europe, and definitely does not contain also all the identity tinges that discriminate Balkan peoples in the Balkans. But it also lacks the problematic overtones that accompany the musical Balkanism at its original home. It is only an essentialized, transsubstantialized identity that is taken and promoted, recreated, encouragingly focusing on common grounds, on what can be shared and enjoyed unproblematicly. Connected no longer to ethnicities and nationalism, this Balkanism in the USA puts together the various sources, repertoires, styles that in Europe would never join or be shared together. This movement confers visibility to Balkan forms which would otherwise remain scattered, isolated, mute and unknown within the context of the international exchange of cultural goods. The musical Balkanism in the US is a form of World Music, a form of globalization and access to globalization. It increases

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

and enriches not only the American multiculturalism, but also the chances of a regional culture to trespass its own ideological and emotional frontiers.

REFERENCES:

East European Meetings in Ethnomusicology, vol. 5/1998, vol. 6/1999.
Quigley, Colin 2001. *Revival, Presentation and Identity Representation through Dance in Transylvania* in Elsie Ivancich Dunin, Turtko Zebec (eds.). *Proceedings: 21st Symposium of the ICTM Study Group on Ethnochoreology. 2000 Korèula. Sword Dances and Related Calendrical Dance Events. Revival, Reconstruction, Revitalisation*, Zagreb, Institute of Ethnology and Folklore Research.
The New Grove Dictionary of Music and Musicians (edited by S. Sadie, executive editor J. Tyrrell), 2000. 2nd edition, London, Macmillan Press.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

"Localism" vs. "Globalism". A Case Study: The Romanian Society in Transition

MIHAI FIFOR

If till the beginning of the 90's, last century, Europe seemed to be clearly divided between a West defined by the globalization process and an East frozen somewhere in traditionalism, the social phenomena arisen together with the debut of the ninth decade determined, at least at first sight, the removal of the West/East barriers. The result shocked the new state of things proving, if necessary, the huge fracture between two types of societies, a post-industrial one, delimited by modernism, post-modernism, post-industrial productions and post-nostalgia and the other one, confused by the social and cultural shock generated by the falling through of an existence evaluation system based on the traditionalist pattern of the *community*, all together with everything it supposed. Hence, a massive identity crisis and the organic need to re-create some constructions, be it them imaginary ones, which could offer something in exchange in the relationship with the modernism and the globalization it has brought. Hence the exacerbation of the nationalism and the rediscover of the ethnic group as a distinct social-cultural unit opposing the nation-state.

Confronted with all these problems, the western theorists suggested as a background for the new phenomena the redefinition of the western paradigm of the modernism as a new "great" tradition and the explanation of the non-western variants as fusion and conflicts with other traditions. This is how *"the problem of world history appears in a new light. At its core is no longer the evolution and devolution of world systems, but the tense, ongoing interaction of forces promoting global integration and forces recreating local autonomy"* (Marcus 1992:309) or *"of the tension between cultural homogenization and heterogeneity"* (Albrow, Eade, Durrschmidt and Washbourne 1997:29).

The anthropologist who studies these areas of the society will be for sure concerned with the formation and transformation of identities in the globalization context and with the various phenomena that rise during this ample process. Yet, in order to understand it, it is necessary for us to understand the elements that form the equation, mainly what modernism and globalization mean and especially how does community define itself in regard with this challenge. Can we talk about the opposition modernism/traditionalism, global/local? And if we can, then where does the Romanian rural community place itself?

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

The humanity modern evolution tendency is obviously that of globalization, unquestionable evidence that need no demonstration. Globalization understood as the crystallization of the whole world into a single entity must not be seen but only as a frame within whose limits the fundamental mutations brought by modernism take place. On the other hand, globalization is not synonymous by far with homogenization but

it should rather be understood as a new framework of differentiation. Robertson stresses the need to include individuals, societies, relations between societies and (in the generic sense) mankind as the major contemporary components or dimensions of the global-human condition and he draws attention to the global valorization of particular identities which forms part of the overall process of globalization. Among the identities that are thus reinforced and reoriented by the global context, civilizational complexes and traditions are not the least important (Arnason 1993:224).

To understand community, therefore, a break has to be made with an intellectual tradition which was shaped by our nineteenth-century fore bears and which associated community with a disappearing world of traditional soldarities and values. *"The current ignorance or suspicion of debates concerning globalization [...] parallels those earlier celebrations of community in opposition to modern society"* (Albrow, Eade, Durrschmidt and Washbourne 1997:24).

As we have already showed if the west starts to gradually accommodate itself with the new concept and with the new order, the southeastern European countries find themselves under pressure again. This pressure can be felt at the social group level and even at the individual's who can hardly stand the anxiety of loosing the group identity for the not comfortable at all statute of an European fellow, member of a globalize "community". As a consequence he takes refuge in a rather closed than opened social system and that is why the community, a social system itself, tends to 'close up' forming in its turn a 'world', a global micro-context with its own functional mechanisms. The 'localism' thus becomes 'globalism'. Hence the phenomenon of sub - or counter-globalization centered on localism, on community and eventually on nation or nation-state.

This is how the relativisation of the modernism's image is reached, globalization being the frame inside where tensions and conflicts of tradition are being reactivated. The modern concept of culture functions in a constant tension between particular and universal. And globalization has a dramatic impact on this tension. *"And the synthesis of tradition and modernity should be seen as a matrix of further changes, rather than a stable model..."* (Arnason 1993:226). It

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

is thus admitted the presence and continuous re-activation of tradition inside the modernism.

If as regarding the existence of tradition inside modernism things seem to clarify let us then try to see to what extent the concept of 'context' can be re-defined.

The concept of community in its classic sense that of shared values and identity and thus of a shared culture has been applied literally on the localism. A somehow final opposition is being born between globalism as an integrative phenomena and localism as a synonym for 'community', as a counter-acculturation phenomenon. But this comes to contradict the idea of diversity clearly mirrored in the modernism's structures. That is why

the connotations of solidity and homogeneity attaching to the notion of community, whether concentrated in a local or disposed has been replaced in the framework of modernity by the idea that the situated production of identity […] does not depend alone, or even always primarily, on the observable, concentrated activities within a particular locale or diaspora. The identity of anyone or any group is produced simultaneously in many different locales of activity by many different agents for many different purposes (Marcus 1992:315).

How do we delimit then the concept of community in connection with the new tendencies and which is the role played by tradition in the context of a globalize community?

The villages have always been the location of the idea of community. Their inhabitants periodically reproduce social networks. In studying the localism one of the most important methods was the constructivism that had a rather methodological force of impact than a theoretical one. Thus, for the beginning it attacks the ideas according to which identity is gained in a natural way being produced by an individual act of willingness. But the most important aspect is that of the criticism of the 'essentialist' notions which claimed that an individual can have unique integral identities all together harmonic and non -generative of deep problems (Calhoun 1994:13). The social norms, the economic needs and the traditions of several generations (collective representations) generate a sense of community. This is how an established geographical place (a village, for example) expresses both social and temporal relationship. Doreen Masey called this bi-directional process of identity as a double articulation. There are thus many virtual connections to be made between the discussion about the place identity and the debate about the personal identity. Chantal Mouffe wrote:

Many members of the community seem to believe that we belong to a single community, empirically and even geographically defined and that that

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

community might be united by a single idea that of a common good. But, in fact we are always multiple and contradictory subjects, inhabitants of a diversity of communities (as many as the social relations we take part in and the subjects' position they define), constructed by a variety of discourses precariously and temporarily stitched up at the crossroads of these positions (1988:44).

More than that, if places are conceptualized as points of articulation for the construction of the notion of identity and take into consideration the construction of the subjects' identity inside of them, which actually leads to the recreation of the place itself, than the identity of the place is a double articulation following the *subject-place-subject* pattern.

On the other hand, the reconstruction of traditions and identities can now be understood only in connection with the globalization process. For we should not forget that

national identities and nationalistic perspectives can become the starting point for different interpretation of the global situation; together with different civilizational traditions and conflicting currents in modern culture, they thus lend to the tendential singularity of the globalizing process a plurality of meanings (Arnason 1993:225).

Thus globalization neither is nor should be understood as the risk of loosing identity and tradition, in its turn, should not be understood as the main coordinate *to read* the localism as defined by means of community. Globalization imposes the re-inventing of tradition as a natural phenomenon in this process, the only regulating tool for the tensions and the mentalities of some individuals daily pressed by a continuously and rapidly transforming society. The re-modeled tradition places the individual in new cultural patterns and helps him re-invent his identity as a participant to an open system, regain his stability and safety in the rocking of a permanently moving world.

This is why one of the most recent challenges for the Romanian anthropologist is, out of the question, the discovery of a new distinctive socio-cultural entity that manifests itself almost aggressive struggling to impose (and we have to admit with success) it's own mentality patterns in a less and less coherent world that is Romania at the turn of the century. This entity, ignored not long ago, is the working neighborhood in the great urban agglomeration.

If in the USA the urbanization's effects have been felt since the beginning of the 20's forcing the sociologists and the anthropologists to the thorough study of this phenomenon as an immediate reality with special social implications, not the same thing can be said about the Romanian specialists who somehow seem to be overwhelmed by the situation generated by the new situation after 1989.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Incidentally, the facts hasten and as if out of the blue the media market seems to be "broken" by a new cultural product, *neighborhood culture* as in full pomp has been identified by TV stations seeking the sensational and which have excessively promoted and commercialized it. This allowed questions to arise and also made room for the need of some specialized answers. For surpassing the sensational aspect of such cultural products, we have to underline the fact that they have brought into the spot real problems of an ignored world that tend to become identity marks for a larger and larger social category. So far, so good for the media, because in media's productions

the lines between the realistic and fictional landscapes they see are blurred, so that the farther away these audiences are from the direct experience of metropolitan life, the more likely they are to construct imagined worlds that are chimerical, aesthetic, even fantastic objects, particularly if assessed by the criteria of some other perspective, some other imagined world (Appadurai 1997:35).

Yet, one of the great 'victories' of the communism in Romania was, undoubtedly, the creation of the 'new man', constructor of communism, of the multilateral developed society, meant to accomplish great strategies, result of an utopia ideology. Nothing would have been special here if all those would have been only propaganda and the projects simple aberrations put down on paper. The problem arises only when in our attempt to decode the *neighborhood culture* we realize that the utopia has become reality, that the neighborhood culture's social actors are nothing else but *hybrid individuals*, neither villagers, nor townsmen, neither workers, nor farmers, 'new men' results of a totally unsuccessful communist experiment. I am perfectly aware that one can easily accuse me of being pathetic or of having a science-fiction perception of reality but the analysis of facts proves exactly the opposite.

The 50's and the 60's in Romania see a massive migration of population from the rural to urban areas, its causes being mainly the elimination of private property in the rural area because of the forced collectivization but above all the mirage of a better life in the new industrial town[1]. Thus through an excessive pressure on an otherwise natural process (for the rural-urban migration is not a

[1] An important thing to be mentioned here in order to make things easier to understand would be that the Romanian rural society of the 50's was still of a traditional type having all the major features of such a community. On the other hand the main Romanian towns, excepting maybe Bucharest, the capital, and few towns in Transilvania built up by the Sacks (the German ethnic minority) such as Sighisoara, Sibiu, Brasov, and by the Hungarians like Cluj Napoca or Timisoara and which followed the western medieval model of a 'burg', the rest of the towns were in fact some sort of boroughs where the great boyars came to spend the winter. This is why we cannot talk about an urban culture in such boroughs that in fact were dominated by the same traditional culture maybe a bit adapted for the boyars cultural needs.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

communist invention) a large and forced mutation of population with long term social implications was practically made. In an extremely short period of time great urban agglomerations appear around some pre-industrial towns, the administrative framework for the new type of society is being the working neighborhood.

Observing in the beginning the concentric area model of drawing the town by placing the new wave of population in the outskirts usually in those areas with the cheaper dwellings and closer to the place of work marks the first stage in the apparition of the Romanian industrial town. The second stage follows and it is delimited by the chain migration phenomenon that will lead to the continuous development of the working area. This phenomenon is generated be the relatives' and friends' presence in the town. These individuals can be asked for help in the moment of the emigrants' arrival in search for a new dwelling and a job. A pattern is thus created according to which a friends' and relatives' network is transferred in time from the village to the town. The result is the formation of a small and homogenous community inside the community, the town.

Together with the urban agglomeration the transition from the concentric area model to the multi-nucleic model is made. Chauncey Harris and Edward L. Ullman propose in 1945 this model of urban expansion starting from the idea that the modern industrial towns don't have only one center but many nucleuses around which the existence of the individuals is organized. The neighborhood is thus delimited as a distinct social entity having its own nucleus of formation with its own cultural mechanism-liminal space between a world of 'insiders' and 'outsiders'.

Until 1989 this type of organization had nothing distinctive, the administrative and political centralized coordination creating the illusion of homogenization at the entire level of the town. But in the very next period of time, an extremely agitated one and rich in social and political shocks, the working neighborhood is to become the area to experience the most acute the changes in the economic and politic reality with immediate influences on the social and cultural level. The neighborhood concentrates now the largest number of unemployed and low educated population and obviously the highest degree of social tensions. If the natural evolution of the urban agglomeration, namely the working neighborhood has somehow been artificially stopped by inducing a false feeling of job security and trust in the system's ability to efficiently control the accumulation of social tensions, the post-December `89 moment marks the sudden acceleration of this reality's dynamics of evolution. This is how the unemployed worker arrived years ago from the village because of his land being taken over by state become again the small owner of land in the rural area and practise the so-called 'week-end' farming being separated again from an environment (the adoption one) to be propelled towards his

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

origin environment. And although the circle seems to close, the *hybrid* individual does not leave his present environment that has become unsafe and with no immediate perspectives to the familiar environment benefit. He struggles to regain his land, sometimes taking part in endless trials, but the percentage of those who actually return to the countryside is so insignificant that we really cannot talk about a revert process.

This individual has no longer been able to define an identity in the village, the departure environment-the fracture on the temporal axis is already too evident. The former villager feels and delimit his identity as being a citizen but the city has never entirely adopted him, at least in the first generation of emigrants' case, while the rural area gains the features of a less and less familiar place, a strange one. The second generation, in its turn, being born in the adoption environment does not harmonize with either of the systems, which make up the frame of reference for his existence. He is the inhabitant of the neighborhood and he feels it as his unique reference point of identification in the relationship with the Others. The neighborhood, as a social entity closes up, the cultural fracture center/outskirts becoming more than obvious. All these are nothing but effects of urbanization and of globalization, as we shall see further on.

An interesting point in our study is to see how urbanization worked on social group's level generating structural changes mirrored by the individual's mentality.

Ferdinand Tomies described the process of urbanization as the passage from *gemeinschaft* (a community based on kinship connections) to *gesellschaft* (community based on common interests). Durkheim reached to the same conclusion: the small rural communities were tied up by relationship based on a shared culture and common experience while the urban communities were tied up by relationship based on the individuals' who carried out specialized task interdependence (Kornblum 1988:550).

The urban emigrant is forced to adapt to a lot of stimuli defined as *psychic overload* (Stanley Milgram in Kronblum 1998:550), the most common way to do that being that of becoming calculated and emotionally distant. Hence the apparition of the *adaptation-accommodation* formula. In its more conservative meaning this formula negotiates the simultaneity of the cultural homogenization and diversification in any kind of community by preserving the power of the basic framework made up of notions as sub-culture, tradition and structure.

Also talking in her essay *Urbanism as a lifestyle* about the identity formation of the rural emigrant and of the social forces that act on him, Louis Wirth considered that the first psychological effect of the urban life is the weakening of the individual's connections with the rest of the people. Because of the lack of tight relationship with friends and relatives, specific in the origin

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

environment, the newly citizen comes out from the restraints that kept him from involving in anti-social behavior.

This is the very moment when the transplanted individual starts to feel the cultural shock, specific phenomenon for any type of migration, be it from a country to another or from rural to urban.

So, the outskirt neighborhood constitutes a liminal transitional space, a passage space for specific groups from a status to another, towards a new cultural and social environment. The breaking up with the original environment creates a major problem that of loosing the initial identity and the necessity of its re-construction in the new environment. The individual will seek for a new identification reference points, spatial-temporal ones at first, then socio-cultural ones.

The massive mutation of population from the rural area also meant the dislocation of an ample cultural segment followed by its translation to a new social environment. It is hard to assume that the individual who left the village for the city has abandoned his cultural heritage to adopt a new cultural model. It's natural for the acculturation process to appear, this time between the rural and urban culture. The cultural systems in contact lead to the apparition of a collision culture, a hybrid one specific to the new space developed at the outskirts of the pre-industrial town. This culture is what we use to define through the sintagm 'neighborhood culture'.

Getting back to the hybrid individual's relationship with the society, we should say that those one's dilution modifies the type of social contact in as much to annihilate it and to produce *anomie* or the disappearance of the norms. The new generation of the neighborhood tends to delimit its area, its territory, to transform it into a closed on precisely because of the imperative need to spatially delimit the anguish of the identity's loss. The individual belonging to the *neighborhood culture* builds himself his own identity by means of a violent reference to a fully chaotic reality of the social system. Making use of the vacuum background of this system or even of that one of an extremely slow evolution, the media's plunge into the game of the imported model of the ghetto's culture, of rap, techno, hip-hop culture, cultural model that perfectly suits the needs of self-identification of a whole generation.

It is, after all, difficult enough the specialist when analyzing the *neighborhood culture* to discern whether we have to do with an artificial construction, an undertaken model or a happily 'marriage' of the two variants. Anyway, this cultural mode offers a solution under the circumstances in which it is extremely difficult to build yourself a social identity.

Therefore, the *neighborhood culture* does exist for each and every social system has its own cultural component part, exactly the way the *neighborhood boy* does exist as the social actor of this system.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Mike Featherstone in his introduction to the collection 'Global Culture' (1990) speculates about the possibility of a global culture, the existence of 'third cultures', and trans-societal cultural processes, all of which challenge lazy associations […] of culture and territoriality. Globalizing processes have raised to the forefront of our thought experiences of borders, 'multi-culturalism' within a locality...(Albrow, Eade, Durrschmidt and Washbourne 1997:28).

The association we make with such hypothesis may seem more than far-fetched for the socio-cultural segment our study analysis. But let us 'read' the third culture as one formed, consciously or not, in-between two great cultures already well defined: the rural and the urban one. This might also become a point for discussion mainly if we really can talk about distinct urban and rural cultures in the case of Romania. We won't stop here now. Instead of that we shall discuss about a pluralism of cultural segments and especially about the sub-culture understood as

a subdivision of a national culture, composed of a combination of factorable social situations such as class status, ethnic background, regional and rural or urban residence and religious affiliation, ***but forming in their combination a functioning unit which has an integrated impact on the participant individuals*** (Albrow, Eade, Durrschmidt and Washbourne 1997:26).

In its first phase this culture was dominated by the cultural implant brought by the rural emigrant from the origin environment. The second phase is dominated by the undertaken of a cultural model and its adaptation to the *neighborhood boy*'s needs. The model will tend to gradually become, through successive transformations, an autochthonous specific to the neighborhood cultural type, a sub-culture.

Let us not forget another very important element. When the big cities influence the culture and the institutions of an entire society there are not any longer places which can be talked as completely rural. In exchange many sociologists talk about a rural-urban continuum where the urban features diminish together with the distance's growth from the town and the rural ones together with the proximity to it.

The neighborhood cultural product, covering at the narrative level a very important segment of a reality characterized by chaos and the values hierarchy's crisis, by identity's crisis, has been rapidly undertaken in the rural area too, area that is faced at least at the level of the young generation who 'created' this product with the same problems. The rural-urban continuum functions two-ways, the sub-culture proving itself to be for the moment a reliable element for both environments, vigorously enough because of the message it transmits.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

REFERENCES:

Albrow, Martin, John Eade, Jorg Durrschmidt and Neil Washbourne 1997. *The impact of globalization on sociological concepts*, în John Eade (ed.), *Living the global city*, London, New York.
Appadurai, Arjun 1997. *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy* in *Modernity at Large*, Public Worlds, vol. I, University of Minnesota Press
Arnason, Johann P. 1993. *Natinalism, Globalization and Modernity*, în Mike Featherstone (ed.), *Global Culture*, SAGE Publications.
Calhoun, Craig (ed.) 1994. *Social Theory and the Politics of Identity*, Blackwell.
Kornblum, William 1988. *Sociology in a Changing world*, Holt, Rinehart and Winston, Inc., New York.
Marcus, George 1992. *Past, present and emergent identities: requirements for ethnographies of late twentieh-century modernity worldwide*, în Scott Lash and Jonathan Friedman (ed.), *Modernity and Identity*, Blackwell.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Identitary Strategies in Social Virtual Space

BOGDAN NADOLU

The beginning of this millennium is marked mainly by a wide process of informatisation of everyday life by the growing complexity of generating and using information. Thus, the new information and communication technologies have become a complex presence in many social domains and their use of them is almost a common skill for many people. One of the main components in the development of this phenomenon is represented by the global ensemble of computers and communication lines, known nowadays under the name of Internet.

Starting from the idea of a military project, developed into a defensive strategy, the Internet has reached in less than 3 decades an exponential evolution without any precedent. Thus, initially it was just a supplementary system of communication based on a network structure with alternative links, able to ensure the continuity of communication even with partial breaks of connections. Gradually, the Internet has exceeded the exclusive area of military goal and academic dedicated research, and has become a real open medium for distance communication. At present few distinct dimensions of this global phenomenon can be delimited. We can talk now about the Internet as a distinct component of digital media, and also, about a continuos growing ensemble of documentary resources. More than these, we have already a new social dimension completely delimited and we can even speak today about the Internet as a generator of the social.

This perspective has initially aroused criticism, it is still a matter in dispute and sometimes still denied. The approaching to the Internet as a support for social manifestations promotes a series of specific components, such as virtual interactions and relations, virtual groups and communities, computer-mediated social networks, etc. The attribute of virtual for all these elements is the main source of controversy and this only from the terminology confusion. Starting from the idea of virtual reality as a simulation of what exists, or, more specifically, an explicit difference from effective reality, one can easily come to the wrong conclusion that all virtual social manifestation are just some simulations or fakes and nothing more. Obviously, it is an error generated by an over simplified judgement and also by a principally deny based on the misunderstanding of some details.

The virtual attribute of all these components is related only to the simulation of the spatial proximity among participants, by the substitution of

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

geographical distances with computer networks and communication lines. What it is virtual in such manifestations is just the physically presence of the others, the appearance of participants who are close to one another. Behind the messages on the computer display there are real persons, even if they are in a different city, country or continent. In this context, we can talk about new complementary components of social reality that are developed into the computer networks, and that overtake the spatial limits of interaction. At the base of all virtual social manifestations there are various models of interactions, adapted to the profile of this new medium of communication and integrated in the users' specific behaviour.

One of the most important characteristics of the computer-mediated interactions is represented by the absence of an effective control on the identity of the involved persons. Practically, among the users engaged in thus kind of manifestations there are computers and communication lines. The identification of a person that is behind this ensemble is reduced just to locating his/her computer, and nothing more. In this context, we can speak about the possibility to keep a cvasi-total anonymity and even about the possibility of a direct intervention to define personal identity. In other words, because of the technical profile of the network, each user has the possibility to show gradually and selectively some real or imaginary aspects related to his/her person, without directly disturbing the consistence of the interaction process. There are some particularities of the definition of the self-image depending on the type of engaged relationships.

Generally speaking, two distinct kinds of relationships are delimited in the virtual space, in a direct relation with the type of communication that is used: synchronous and asynchronous. The asynchronous interaction and communication is developed through a long succession of complex messages among two or more participants. The most frequent form of asynchronous communication is represented by the e-mail (electronic mail), a software application that was elaborated in 1971 by Ray Tomlinson (Zakon 2002) and that is still a very important activity in the network usage. The synchronous communication is developed in real time, with a quick change of short messages among two or more users that are connected to the net at the some time. The most frequent forms of synchronous communication are represented by the various "chat" applications, based on text. The most complex aspects related to the development of self-identity can be found nowadays in this type of virtual interactions.

In the presentation of self-identity (during a computer-mediated synchronous interaction) in a text based "chat" application two distinct main aspects can be delimited: (1) the meaning of the nickname and (2) the image about the self. Nicknames have a main role in the development of new relationships in a virtual medium. They are similar to the visiting card, and they

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

"say" something about its users before any individual manifestation. The finding of a user in a chat area is done first of all, by his/her nickname. Every user of any chat application must have a nickname (is an universal request of the dedicated software) and every nickname must be unique (can not be used by two or more persons in the some time). There are different categories of nicknames.

A usual type of nicknames are those that implicitly reflect the user's gender and age, like, for example: <Lia22>, <Miki19>, <Joe29> and so on. Must be emphasised that their users free define all these nicknames, and so there is no certainty of their validity (anybody can choose a nickname like <Anda18>, irrespective of his/her real name and age). Other kinds of nicknames represent some characteristics of the user's personality, some other general features or personal aspiration, such: <Sagitarius>, <KooL>, <lazy>, <ugly> etc. These are not so explicit as the first category, and can involve some minimal reflections about the self. There is also another type of neutral nicknames, with various abstract forms, such <asdf>, <_h_>, etc.; these are generally specific to amateur users that did not pay to much attention to their "virtual name", and that don't want to use the same nickname every time.

A different perspective on the self-construction of the personal identity can be delimited during the synchronous interactions (in the messages that are changed among participants). The open profile of the chat application (and also of the Internet) gives anyone the possibility to discuss any subject and to send messages to any other user. In these personal or group discussions the identity aspects represents one of the main components. The users try to know the other participants better, and at the same time they try to develop a subjective image about the self that is not always close to reality. Of course, there is not a conscious propensity for a fake self-description, but for a selective approach to the truth about oneself.

Concerning all these problems, I have identified some relevant aspects in the frame of a sociological research applied in the summer of 2001. The on-line questionnaire was given to 300 users of mIRC application (a software dedicated to synchronous computer mediated communication) but only 185 answers were accepted for analysis. A distinct item was related to the self-perception of the personal image. For this I have used an adaptation form of the TST test (Twenty Statements Test) elaborated by Manford Kuhn and Thomas McPartland in 1954 (Alm et al. 1972, Doise et al. 1996, Iluț 2001). The subjects had to give 5 answers in rank of importance, to the question "Who am I?" (The exact form of the item was: "What are the first 5 affirmations that best define you?").

From all the subjects I have obtained 107 distinct statements, and their analysis with the standard 5 classes of self (from the original form of TST test) has generated the following distribution (pondered values):

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

	%
I. consensual answers - status in social categories and groups;	2.93
II. ideology and beliefs	9.64
III. aspirations – wishes and personal goals;	0.32
IV. preferences– interests and disinterest	4.99
V. self-appreciation – evaluation of physical and mental abilities, and behaviours;	***65.16***
No Answer	16.92

From this table we can observe a strong tendency for self-presentation by using especially the personal abilities and behaviours. The general profile of the research doesn't support a complex generalised approach, but we can formulate, at least as a new hypothesis, the idea that this distribution is strictly associated with the specifics of the medium where the subjects were investigated (computer mediated synchronous communication). A relevant argument for this is represented by the very low frequency of the consensual answers (2.93%). This kind of self-determination is generated on the base of strong social connotations (labels and prejudices) and these are almost irrelevant in the social virtual space (where different criteria operate, such as knowledge, programming, connection speed etc). A similar situation can be described for the 3rd category concerning the aspirations (personal wishes and goals). These are almost completely related only to the effective reality (they are impossible in virtual space), and thus, the utilisation of this kind of aspects to describe self-identity is weaker than the components of personality (it does not matter "what I want" but "who I am").

In a complementary analysis, the distribution of the most frequent answers can offer a general profile of the investigated users (pondered values):

Who Am I?	*(%)*
sincere	5.22
intelligent, smart	4.84
friendly, sociable	4.18
beautiful, nice	4.08
witty, funny	3

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

These characteristics describe a specific personality profile, with a high prospect of engaging in computer-mediated interactions and relations. More than that, we can even formulate the possibility of a new trend concerning the adaptation of the image about the self to the most important principle of the virtual social medium: socializing.

REFERENCES:

Alm, Ronnie, **Carroll**, Walt and **Welty**, Gordon 1972. *The Internal Validity of the Kuhn-McPartland TST* in "Proceedings of the American Statistical Association", Washington, ASA.
Coon, Alan David 1996. *An investigation of Friends Internet Relay Chat as a Community*. Southeastern Louisiana University, electronic paper available at http://www.davidcoon.com
Doise, Willem, **Deschamps**, Jean-Claude, **Mugny**, Gabriel 1996. *Psihologie socială experimentală*, Iaşi, Polirom.
Iluţ, Petru 1997. *Abordarea calitativă a socioumanului*, Iaşi, Polirom.
— 2000. *Iluzia localismului şi localizarea iluziei*, Iaşi, Polirom.
— 2001. *Sinele şi cunoaşterea lui*, Iaşi, Polirom.
Zakon, Robert 2002. *Hobbes' Internet Timeline*, electronic paper available at http://www. zakon. org/robert/internet/timeline

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

The Folk Text - a Communication Form of Cultural Identity in the Contemporary Story-Telling Environment

CRISTINA GAFU

The aim of this paper is to synthesise and to analyse the results of a fieldwork carried out in Greci, a village in Dobrogea. One of the main features of the population of this village consists of the fact that it includes a dense Italian community (90 members, registered at the last census, in 2000).

The questionnaire used in the fieldwork, primarily focused on the identification of the main aspects by means of which folklore may be considered a form of preserving and transmitting the group identity, within the contemporary story-telling environment.

The permanent negotiation of the social identity may be emphasized by the folklore text: *"Folklore is used as a symbolic resource for communicating identity... In the inter-group communication process, folklore is used for negotiating, communicating and contesting cultural identities"* (Guwahati 2000:294).

The social process by means of which the identity is built involves the relationship of the members within the group and the interaction between groups implying two dynamic components: *the similarity* and *the difference* (Jenkins 2000:10).

By using the questionnaire, the purpose of the fieldwork was to establish the elements selected and preserved by the collective memory within the ethnic group in order to outline their image about themselves and the other's image about them.

1.The story-telling environment

The approach of the narrative communication process and of the narratives transmission emphasises the fundamental problem of the story-telling environment as an important factor in the increase of the group cohesion and as a strong link between generations.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

The setting up of these social microunits is based on determining some constant components, which confer a certain homogeneity and a relative stability to the association of the members within the group: a common referential background and a common linguistic code.

The problem of the identification of the story-telling environments is more complex in this case, because it outlines the multi-identities aspects and the way in which the Italians manifest themselves within the group but also in relation with the majority in the community.

History-related factors, but also economic and social factors, which determined the encounter between the Italians and the Romanians, influenced, in time, stable story-telling environments such as the family and the neighbourhood. That is why they cannot be considered specific only to the ethnic group.

If initially marriages mere accepted only within their group, today families are mostly mixed. The location of the Italians houses is also different now. They are spread all over the village, the initial Italian families nucleus being dissolved.

The paper tries to present a case study of the story-telling environment specific to the ethnic group of the Italians from Greci.

The existence of a common linguistic code, of a common historical background, of a common referential frame (mentality, traditional moral norms, cultural prospects and knowledge) and also the preservation of some specific cultural manifestation forms, constitute the required conditions for the setting up of the story-telling environments made up of Italians.

1.1.The historical background

An important part of the texts obtained as a result of the fieldwork (personal experience stories, family stories) includes narratives about the Italians' migration from Italy to Romania -, because of poverty of that time, stories about how the family came to settle in a foreign country, the hard times they passed through etc.

Two groups of Italians came in the village of Greci: the one made up of farmers and another one, most important, of stone carvers (in Iacob Deal and Greci there were granite quarries):

À partir de 1890, les tailleurs de pierre émigrés de l'Italie travaillaient egalement dans les carrières récemment ouvertes à Greci, près de Iacob deal.

Il semble qu'avant la deuxième guerre mondiale il y avait à Greci 80 familles originaires de différentes régions de l'Italie (Iliescu 1972:20).

Nel 1897, ad esempio, oltre 1000 di questi lavoravano nelle cave di Dobrogea, a Iacob deal, Greci e Turcoaia; nel maggio del 1912, a Iacob Deal,

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

la piu grande cava di granito della Romania, dei 12 capigruppo esistenti, 11 erano italiani, avendo in sottordine altri 200 conazionali, quasi tutti della provincia di Udine, alcuni di Belluno (Dinu [s.a]:6).

The fieldwork information and the texts of the recorded stories confirm that the moment of the migration is still present in the collective memory of the ethnic group. Special mention should be made of the following historical event, constituted in a painful experience (which is present in the Italian's stories): the confiscation of the passports (for a long time, the Italians settled in Romania had the status of *paşaportari*).

The historical moment of the migration from Italy and the experiences connected to the adjustment to the new life in another country led to the configuration of a history, of a common past which they share. Each Italian family narrates an experience connected to this common past.

1.2.The common referential background

a) the language spoken by the Italians' group

A fundamental element of the preservation of the cultural identity of the group, language has remained one of the basic components of the cohesion and the identification of the group.

An interesting aspect is the modality through which the Italians from different parts in Italy have formed a common dialect (composed especially of words of the veneto and friulan dialects), dialect which they still use in the family and which has been preserved in the same phase for more than 100 years.

The language continues to constitute the most obvious element of the preservation of the group identity. In the mixed families, the woman married to an Italian man learns normally the Italian language and their children can speak Italian too. We should emphasise the fact that it is the Italian woman who transmits the Italian language in the family (role which is preserved also in the mixed families).

b) the religion of the Italians

A stable indicator of the collective identity is the religion.

The fieldwork information has revealed the use of the term *Catolicii*, used with an individualisation function (the Romanian informers assimilated the name Italian with that of Catholic; the Italian informers used the term *Ortodocşi* to indicate persons of the majority group).

Since the beginning of the Italians' arrival in Romania, the church has had an essential role in assuring the community cohesion.

In the first period of the Italians' settlement in Romania, in the church built by the Italians, the ceremonies were performed in Italian by a priest from Italy.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

The priests have had an important role in preserving cultural identity, having the duty to instruct and educate the people. Moreover, within the church there was also a library with books in the Italian language. The priests who came to officiate for the community in village of Greci were accompanied by nuns who initiated women in the domestic activities as well as they helped Italian women to take care of the children's education (the period of catechisation). Although now the ceremonies in Italian language are celebrated only on the first Sunday of the month and the priest is Romanian, the religion continues to have the power of influencing peoples' mentality.

In the mixed families, the Romanian women married to the Italian men change their religion with the Catholic one and the children resulting from the mixed marriages are baptised according to Catholic religion.

c) Italian celebrations

(Santa Lucia and the Carnival)

The ceremony of Santa Lucia church is the sequential component which emphasises differentiating aspects both related to the Romanian community from Greci and to the Catholic community from everywhere (celebrations as important as Halloween and All Saints Day preserved in the active cultural fond of the Italians from Dobrogea are commemorated by the whole Catholic world).

The analysis of the answers to the questionnaire within the field research has distinguished the importance of the Santa Lucia church celebration, this ceremonial component being mentioned by all the informers as being the specific ceremony to identity group. The series of the winter celebrations is initiated by this moment bearing a double value on the level of the cumulative identity. Its procedure follows the classic scheme: the preparation phase, the religious ceremony and the essential sequence of the common meal. These microsequences reflect more semantic levels subordinated to the principal identity mark, religion.

Thus, all the informers who constituted the sample group in Greci village have mentioned the legend of Santa Lucia which underlines two major co-ordinates of the social-cultural identity of the Italians from Dobrogea: the religious component and the basic trade (stone carver).

Referring to the volitional component, the information obtained as a result of the questionnaire revealed two ordinating principles within the group: on the one hand the religious phenomenon which has maintained its role and which, due to the closed-system characteristic of this community, has preserved the prescriptions and the norms imprinted in the common consciousness and, on the other hand, the aspects related to the folkloric behaviour specific to the socio-professional environment in strong connection with the activity of carving into stone transmitted from one generation to another through the daily experience and perpetuated in the cultural memory of each member of the group.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

The recorded text variants emphasise two fundamental guiding marks at the level of the semantic value of the church name/symbol: choosing a saint from the catholic religious calendar and the quality of this divine representation to protect the eyes.

Among the passive the ceremonies of the Italians' ethnic group (the research in the field indicates that this has not been performed since 1975) is recorded the marking of the days before the Lent (*Lăsatul Secului*) through the ceremony celebrated in the Catholic world, The Carnival.

The newly-married and the Italian women, fancy-dressed and accompanied by musicians, used to go round to the Italians' houses where they were singing and dancing with the hosts. It is important to mention that the Romanians living in the same village had never participated to this celebration of the Italians.

1.3. Opportunities to narrate

The homogeneity, the cohesion and the stability of the story-telling environments configured within the ethnic group were consolidated due to the preservation of a close connection inside the social microunit, by means of the common celebrations, of the specific ways to spend their leisure time of the meetings in the Catholic church and, in men's case, of the time spent at the granite quarry, their working place (although, in time, more and more Romanians have learned the trade from Italians and now they work together, the story-telling environment medium being modified).

Taking part in the religious ceremonies in the Catholic church gave the Italians from Greci village the most frequent occasions to gather the members of the group, to form the story-telling environment and, implicitly, potential opportunities to narrate.

Moreover, the celebration of the common feasts offered opportunities to increase the cohesion of the story-telling environment. Santa Lucia, with both the proper celebration and its period of preparation (few years ago the women used to gather and prepare together the food for the feasts which followed the religious ceremony), the Carnival (with the periods of preparation of the costumes and the moments of celebrating together in the evening) emphasized the periodical phases of the re-establishment and perpetuation of the story-telling environment and used to provide countless opportunities to narrate.

The moments of spending the leisure time, strongly individualised emphasized the configuration of the story-telling environment in accordance with the age and gender.

The information from the field and the stories about the events connected to these occasions have preserved at the level of the common memory of the group, the existence of opportunities to meet on Saturday evenings and Sundays when Italian adults and young people had their entertainment moments.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

All the informers taking part in the questionnaire have told us about *jur*, a feast of the young Italians (which apart from its role to entertain had also a premarital function) where they used to sing Italian songs and dance their specific dances (*se'tte pa'ssi*).

Italian men used to meet one another to play *bocce si quntillio* (playing cards).

For a long period of time these moments of relaxation had represented some of the opportunities to meet and to maintain the contact between the Italian families. Otherwise, these occasions used to be the most stable signs of the configuration of the story-telling environments.

2.Functional values

The research concentrated on the narrative experiences communicated within the story-telling environment that consisted mainly including the members of the ethnic group.

There is a fundamental interrelation between the significance and the functionality of the narrative discourse, the story-telling environment and the story-telling concrete situation. The functional variations of a narrative message and the hierarchy of the functions are established according to the dynamic processes within the forming of the story-telling environment and the performance of the narrative messages in a concrete story-telling situation.

In the personal experience stories analysed as a result of the fieldwork emphasized two types of functions which can be identified as: dominant and secondary functions.

a) Personal experience stories performed within the Italians story-telling environments still operate according to two dominant functions: the preservation function and the educational function.

The preservation function implies aspects like the actualisation of the traditional values manifested at the level of the collective memory or the spiritual need to share common experience by means of the narrative communication.

Traditions that now exist only in the passive cultural fund of the collective memory (*Carnavalul*, *jurul*, the usual Sunday meetings of the men or women groups) survive thanks to the narrations transmitted within the story-telling environment of the Italian community. Personal experience stories implying the stone carving trade and the way it was practised record knowledge which otherwise could have been forgotten (the granite quarries are closed now, so the trade is not practised anymore).

The most important part of the material consists of family stories whose themes are especially connected with the Italians' migration and the radical changes in their family history - emphasizing the transition principle - or recording vivid images of the ancestors who passed through hard times in their

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

attempt to built a bright future for their families, involving the character principle (Zeitlin, Kotkin, Baker 1982:14).

The narratives implying knowledge about the stone carving trade or the preparation of the traditional food or folk behaviour concerning the norms within the Italians community are built around the educational initiating function.

b) The hierarchy within the functional context changes itself when the story-telling environment contains not only members of the ethnic group, but also outsiders.

The same stories are told with a different function, the function to inform, for example, in a story-telling environment where the audience is the researcher (an artificially-created story-telling environment when using the questionaire in the fieldwork).

The moralizing function is replaced by the entertainment function in stories about certain periods of life which involve stages of one's own development, stories from childhood, when the narrator looks back with detachment on the deeds of his youth.

3. A gender differentiated approach of the story-telling environment

A person's identity is, also, the result of different gender models. Folk narrative research has to take into account the fact that gender does not represent a fixed category but is a symbolic construct, influenced by the transformations specific to the cultural and social systems.

The problem of the status emphasized by the gender difference and the suitable roles has become one of the basic components of the narrative communication analysis, giving the possibility to a deeper research of the dynamics and the complexity of the revalorisations and resignifications characteristic to modern society.

The work intends to emphasize some of the aspects of the redefinition of the narrative analysis co-ordinates from the perspective of the particularities of the folkloric behaviour manifestation proper to the roles afferent to the statuses attributed to the gender mark. The information obtained as a result of the field research outlines new role models which are active on the community level and which reflect the type of the collective mentality of the contemporary society.

The diversification of the roles achieved on the social level both by men and the women led to some modifications of the traditional patterns. The influence of the feminity/masculinity marks on the narrativity as a process and the narratives as products and on the imaginative constructs was researched in the family's story-telling environment including three generations of informers (the old generation which spent a big part of its existence in a traditional community type, the middle generation which experienced the process of

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

modernisation after the Second World War and the young generation which was born in the period of the fundamental modernisation of the Romanian society).

The aspects of the informal common behaviour typical for the family group marked by the aspects of the different feminine/masculine status have been emphasized inside separate groups of Italian families from the rural environment.

The modifications, restructurations and revalorisations appeared on the level of the role patterns and behaviours characteristic of the modern society in comparison with the traditional models of the gender marks signification have been followed on the level of the following segments and domains:

- the diversification and reorganisation of the story-telling environment and situations;
- the possible specialisation in accordance with the narrators thematic (men/women);

The description and the identification of the performing differences by men or women of the same narrative type (differentiating marks on the variants level);

-the mutation appeared inside the registry of the functions of the narratives.

The collective memory of the ethnic group records information about the existence of some well structured story-telling environment, differentiated in accordance with gender.

The cancellation of the Saturday and Sunday meetings of the groups of men and women has happened progressively, at the same time with the ageing and loss of the members of the group. The youngsters, most of them coming from mixed families, have found different ways to spend their leisure time and they moved in the cities.

This differentiation of the story-telling environment which corresponded to the traditional model of spending the leisure time inside the Italians' group and which facilitated the transmission of the role behaviours (masculine/feminine) has become more insignificant in the last decades. This aspect has implicitly led to some modifications in the functional hierarchy. The information function has become a dominant one, the story-telling changing into a modality to make the outsider (the Romanian husband or wife) familiar with the history of the family and of the ethnic group.

The story-telling environment which still preserves the group identity is the family story-telling environment. The story-telling phenomenon in the family is the channel that transmits the identity marks operating, at the same time, as a form of collective censorship and as a creative expression of a common past: *"...story-telling is part of a number of family rituals and in many ways partakes of their functions. It stimulates healthy family interaction, it provides a technique for influencing and managing family members, it serves as a family*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

engineered canal through which culture flows from one generation to the next" (Zeitlin, Kotkin, Baker 1982:19).

The dynamics of the oral transmission of the narratives inside the family is imprinted also by another essential factor, that of the interdependence between the groups. The person who belongs to the informal familial group gets into contact with a variety of other groups. By means of communication between the members of the group of friends, neighbours or members of the informal professional groups, a member of the family can introduce some narrative structures which however do not have relevance regarding the preservation of the identity of the group.

In these conditions, the family folklore is the cultural form which gives the most eloquent signs of the identification of the individualisation aspects on the level of the ethnic group:

Each family has its own folklore, often involving a mixture of traditions from each parent's side of the family. Family folklore might include accounts of how the family came to settle where it did or how the family name evolved. It might include a family whistle (a tune or sequence of notes) used in public places, for example, in a department store, to assemble members to depart for home. It might include reference, normally derogatory, to a member of the family within unfortunate personal characteristic, such as being stingy or having a boarding-house reach... (Dundes 1980:7).

The distribution of the role models on the level of the story-telling phenomenon can not be associated with male ascendant over women in narrating but rather a certain functional division in gender roles, given by family and occupational distinctiveness.

The field information and the Italians' stories outline the women and men status inside the family. All the informers questioned have emphasized the atmosphere of respect and understanding established between the partners, the durability of the marriages (inside the Italian families the divorce is not practised), many informers underlining that the Italian families had been a good example for the Romanian families in the village. This model is still perpetuated in the mixed families.

The balance inside the Italian families is not based on the observance of some hierarchies. For example, men have no ascendancy over women, although the majority of the Italian women had been house-wives (or have worked in agriculture) and the family survive due to men's work to the granite quarry.

That is why, women's role in the production and performance of folklore reflects the gendered division of labour, and their function primarily within the domestic sphere and family.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

The nature of women's story-telling emerged from their family role to narrate. Within family their narratives emphasized (besides entertainment) the fundamental role of education: - to socialize children and teach girls proper behaviour in preparation for future life - and their strong position in transmitting the cultural values of the ethnic group.

In fact, the fieldwork information proves the increasing position of the Italians women within family, after the migration. They also had to vividly maintain and pass to the next generation the image of the life back home, in Italy.

Stories told, especially by women, about the most important characters in their family past outline two distinctive types: the survivors and the heroes.

Mostly women are pictured as survivors, emphasizing their quality *"to hold the family together through desperate times"* (Zeitlin, Kotkin, Baker 1982:46), to cope with difficult situations.

For example, in the stories of one of the most performant woman informant, her grandmother was the central character of her childhood. The storyteller suggestively emphasizes her important role in the preservation of the family identity and the ethnic identity (annex no.1) and woman's role in general inside the Italians' families.

The important role in the preservation of the family does not come about by accident; they are learned and internalized both in practice and through the story-telling process (by means of concepts and images).

The Cellia Boro's story tells about the role of her grandmother in the family as concerns children's education (she is the one who teaches them Italian, who tells them the books read in Italian, the one who sings the traditional Italian songs or tells them about Italy.

Her position in the family is strengthened by the courage she showed in a difficult moment of the Italians' history in Romania: the obligation to renounce to the Italian citizenship or the alternative to be expelled. In those moments, the grandmother was the one who told the children of the family what it was happening.

The important position of the Italian woman in the family has been preserved even in the mixed families.

The Italian grandmother used to take care of the childrens' education, both the religious and the moral and especially the cultural one.

Accounts like these, along with stories about the Italians migration are part of all women informant's repertories. But this thematic category is not specific to women. Men also tell stories about their grandfathers' adventures in their attempt to protect their families and to ensure them food and shelter.

Both men and women stories highlighten characters considered by their families heroes, which are especially men figures.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

The family migration stories are built according to a narrative pattern with three components: a reason for departure, a journey, and a struggle for survival (Zeitlin, Kotkin, Baker 1982:62).

The Italians stories preserve only two of them: the reason for migration and their ancestors' efforts in coping with the life in a new country.

The difference between men and women's stories is the result of a different point of view. Women elaborate their stories in a special way, concentrating on the destiny of the heroes, dramatizing the passages and paying attention to the heroe's emotions and feelings.

Stories like those told by cellia Borro or Pierina Bertig (annex no.2) develop the migration history of the family simultaneously with their hero's destiny.

Men migration stories are usually connected with their work as stone carvers and are centred on their ancestors' accomplishments (monuments, bridges built in their new country). In fact, they enjoy telling stories about their occupation, they like to explain how they worked (they still preserve all the details concerning stone carving) (annex no.3).

The dominate function of the story-telling connected with the need to express the longing for their lost homes progressively was substituted by functions emphasizing the desire to integrate into the village community and the need for cultural learning and entertainment.

Two important aspects also influenced the story-telling environment within the Italians group, transforming especially the women's status:

- the Italian women's possibility to travel outside the village and, especially, outside the country (the successive visits to the relatives from Italy are narrated in stories by the informers);
- closing of the granite quarries and role inversion in the family. In the present, in Greci village, women are those who have a paid job, while men, who are most unemployed, stay home, working in agriculture. Thus, women's repertory also contains stories about some episodes related to the place of work.

Of course, the possibilities to interpret such vast problematics are numerous, so that I have to underline the open character of this work.

In this paper I have attempted to emphasize some fundamental aspects of the way an ethnic group can rebuild and communicate its cultural identity, how they establish their position with respect to other groups (the Romanians group in this case study) and how they use the folk text in order to identify themselves as a specific culture creating community.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

ANNEXES

ANNEX no.1

Bunica mea a trăit 88 de ani. Ea mi-a transmis cel mai mult dorul şi dragostea pentru ţara ei. Bunica mea ştia foarte multe cântece. De asemenea, avea darul povestirii pentru ca ea citea foarte mult. După ce şi-a pierdut feciorul pe front, pe frontul din Italia, ea şi-a cam pierdut somnul. Şi ziua lucra scarpeţi, iar noaptea citea. Avea un vocabular foarte bogat şi tot ce citea ea ne povestea după aceea nouă, că eram copii şi abia o aşteptam pe bunica să stea cu noi şi să ne povestească ce a mai citit şi ce mai ştia ea din viaţa ei şi ce a mai păţit şi copilăria ei şi viaţa ei. Buncica, Ida Fauro, mi-a rămas în suflet... Îmi amintesc şi acum cum îmi povestea copilăria ei în Italia. Sărăcia prin care au trecut si motivul pentru care au trebuit să părăsească Italia. Şi-mi era milă de ea şi o iubeam aşa de mult pentru că i-am înţeles suferinţa ei. Ea n-a avut copilărie. Ea a avut fraţi mulţi, a trebuit să-i îngrijească, nici prea multă şcoală n-a învăţat pentru că erau aşa cum erau, aproape că nu ştia să vorbească bine româneşte. Aici, in România, ea şi-a perfecţionat limba pentru că a avut copii, a avut contact cu românii. Dar în vocabularul ei pe care îl avea in limba italiană, ea mi-a lăsat multe amintiri şi chiar poveşti şi încerca să ne povestească romane pe care ea le citea in limba italiană, cărţi pe care ea le lua de la biserică. La biserica Catolică a fost o bibliotecă foarte mare, numai în limba italiană. Dar cărţile s-au stricat, au dispărut. Preoţii care veneau din Italia aduceau cărţi, rămâneau aici si aici se pierdeau, dar bunica mea a citit toată biblioteca italiană de la biserică. Pentru că ea nu mai avea somn noaptea şi încerca să ne trezească şi nouă gustul cititului, dar noi nu ştiam să citim în limba italiană. Pentru că noi, toţi nepoţii, am făcut şcoală în limba română şi nimeni nu s-a ocupat de noi să ne înveţe măcar alfabetul limbii italiene. (...) Prin anul 1947, când s-au ridicat paşapoartele şi poate şi mai înainte, nu mai ştiu exact, pentru că nu prea au vrut părinţii să ne spună multe, pentru că oricum, totul ce spuneam noi, copiii, transmiteam şi era pericol. De aceea, părinţii noştri au avut o abţinere. N-au vrut să ne spună aproape tot. Ce mai ştiam, ştiam de la bunica, care bunica mea spunea că ei nu-i e frică de nimeni: *"Ce o să ne facă? Bogată nu sunt, tânără nu sunt, ce-o să-mi facă?"* Şi ea săraca ne mai scăpa câte ceva. Dar moment aşa ca să se fi simţit italienii prost în România a fost atunci când le-a ridicat paşapoartele, şi cei care n-au vrut să dea paşapoartele au trebuit să plece în 24 de ore. Mai multe rude de ale mele au plecat chiar în Argentina, în America, nu-mi mai amintesc nici o localitate că n-am avut voie să corespondăm, au murit şi aproape că n-am ştiut nimic despre ei. Şi în Italia au plecat o parte, iar noi care am rămas aici, am rămas puţin cu amar în gură. Şi ei au fost paşaportari, şi noi am fost paşaportari, dar ei au trebuit să plece şi atunci ne-au destrămat familiile. Atunci probabil că a fost puţin... dar statul român nu a creat probleme

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

italienilor... Poate alţii au avut probleme. Dar noi aici, în comuna asta, aşa de bine ne-am integrat, şi aşa de bine ne-am înţeles cu toţii, că la ora actuală dacă mai sunt trei familii numai de italieni. Acum familiile sunt aproape toate mixte (informant, Ontelus-Boro Cellia, 63 years old).

b) De fapt n-am avut pe mama ca să-mi povestească, dar de la tata ştiu. Ei, după războiul din '16, primul război mondial, în Italia era cum ar fi aici acuma mizerie şi fug toţi în Occident. Ei, acolo era atâta mizerie, că plecau din Occident în Est. Tata meu era ofiţer mecanic pe o navă. Era navigator. Şi au venit cu încă alte şase familii de la Trieste, până la... pe mare, până la Brăila. Şi acolo au debarcat şi au căutat fiecare o locuinţă pentru că se auzea că în România se găseşte de lucru, şi au rămas acolo... în Brăila. Tot mecanic. Şi de fapt, nu... nu prea-l angajau, pentru că era paşaportar şi el, fiind un mecanic foarte bun, cunoştea toate motoarele, Diesel, cu aburi şi diferite motoare, era... îl angaja, cum să spun, provizoriu, ca să repare motoarele la diferite fabrici. Chiar a făcut foarte multe fabrici, a pus în picioare la Brăila, era o moară care se chema Violatus, pe urma alta Richiardopol... El... era părăsită fabrica aceea şi patronul l-au pus şi a reparat-o. Dar nu era angajat cu carte de muncă... Dar era foarte apreciat şi până la urmă, era fabrica de bere Muller care este şi acuma în Brăila şi acolo l-a angajat aşa, legal, pentru că a renunţat la paşaport. Până nu a renunţat la paşaport nu era nicăieri primit să se angajeze. Şi până a murit acolo a lucrat. Că de fapt noi am venit de la Brăila după un bombardament groaznic. Era în jurul gării şi noi stăteam acolo şi s-a speriat... noi eram copii mici şi ne-a adus aici. Copii mici nu eram, că aveam 18 ani, eu, cea mai mică. Şi am stat aicea până.... eu m-am căsătorit şi tata fiind... găsise aicea de lucru la moara de măcinat grăunţe. A pus-o şi pe asta în funcţie, că măcina o mie de kilograme pe zi şi el a făcut-o de macină un vagon într-o zi. Că stăteau cu săptămânile la moară, cu căruţele până termina. Şi... a fost aşa de apreciat ... Dar... pentru că era cumnatul patronului un om foarte invidios, el a vrut să facă ceva în Basarabia şi nu i-a mers acolo treaba... că-i cedase locul lui tatăl meu la moara asta. Şi a venit înapoi şi atunci tata vedea că asta caută, că avea locuinţa lângă moară. Şi într-o zi a văzut că era suit sus pă, pă postamentul de la motor cu o pilă în mână, sau fier, nu ştiu ce era, şi când l-a văzut tata zice: *"Da' ce cauţi tu acolo? Vrei să faci sabotaj? Să dai motorul în aer?"* Şi pe urmă a chemat tatăl meu, a chemat patronul şi i-a a spus: *"Uite, eu găsesc de muncă oriunde cu meseria care o am eu şi specialitatea care o am eu, dar cumnatul tău, că era cumnatul, în altă parte nu poate să lucreze şi eu îi cedez lucrul, decât să-mi facă răul asta, că dacă nu-l vedeam în momentul ăla, cine ştie ce făcea şi ar fi zis că sunt eu... am fost vinovat"*. Şi a venit înapoi la Brăila, s-a dus la fabrica de bere şi a lucrat acolo până s-a îmbolnăvit şi a murit (informant, Bertig Pierina, 76 years old).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

c) Eu eram micuță, am venit întâi cu mama, tata a rămas să mai lucreze acolo, ştiu eu ce... Pentru că mama a fost crescută, născută aici, în curtea asta. Altă casă, altă masă, da' aici. Şi dacă acolo n-a mers prea splendid... pe timpul ăla, in '25, '26, e mai demult, pentru că sunt bătrână în tot cazul. Atunci m-a luat pe mine şi am venit încoace. Şi tata a mai stat doi ani, nu ştiu cât... de fapt, bătrânii noştri au venit, au fost chemați de regele Ferdinand, când s-a făcut podul ăsta de la Cernavodă. Saligny, inginerul ăla Saligny. Da. El i-a chemat. Şi i-a spus: *"De ce faci tu... nu ştiu de unde aducea piatra. Tu ai pietrele care-ți cad în cap şi tu te duci în Italia... lua piatra de vulcan nu ştiu de unde. Ce, costa enorm. Tu ai pietre, ai granit"*. Că nici ăştia de la noi nu ştia ce e Greci. Şi aşa că au început să lucreze şi au făcut podul şi fântâni şi mai multe chestii aşa... Bunicul a venit de acolo specialist... Şi mama, ea-i din neamul lui Belloto, cum se spune. Bunicul era Belloto. El e cel mai important din familie şi cel mai, cum să zic, el a venit cu lucrări să lucreze (informant Armanaschi Margherita).

ANNEX no.2

a) În preajma anilor 1880 şi... mai târziu au venit mai multe grupuri de italieni din Italia, chemați de regele Carol pentru prelucrarea pietrei.. Ei erau buni meseriaşi. Au venit aici, în comuna Greci, pentru că Greci este aşezat la poalele munților şi avem cel mai bun granit din țară. Granit care, din câte se ştie, s-a pavat şi stadionul Munchen din Germania. Deci un granit recunoscut de toată Europa. Bătrânii noştri, când au venit, străbunicii mei au venit ca emigranți. Statul roman pe vremea aceea le-au acordat condiții optime de viață, le-au dat locuri de casa şi le-au asigurat un loc de muncă bine plătit. Chiar pe vremea aceea era moneda de aur. Mulți italieni care s-au întors din România au plecat în Italia cu monede de aur. Deci România era un punct foarte prielnic, un punct bun de muncă, de brațe de muncă şi mai cu seamă în acest domeniu... Printre ei şi bunicul meu, Boro Juan care era numit Căciulia pentru că era capul grupului. Până la urmă a şi rămas patronul carierei. Până la urmă, cu ce a câştigat, cu forțele lui şi cu ajutorul statului, cariera a fost a lui. Bunicul meu era cioplitor de piatră şi feciorii lui erau tot cioplitori de piatră. Încet, încet, aceste cariere şi-au pierdut rolul lor, nimeni nu a mai dorit piatra noastră şi astăzi zac singure şi pustii. Acolo, oamenii, italienii, cioplitorii de piatră nu lucrau singuri. Fiecare avea în jurul lui un român, doi, tineri care au preluat această meserie. Şi unii dintre ei lucrează şi astăzi particular cioplitul pietrei (78 years old).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

ANNEX no.3

De fapt, bătrânii noştri au venit, au fost chemaţi de regele Ferdinand când s-a făcut podul ăsta de la Cernavodă. Saligni, inginerul ăla, Saligni. Da. El i-a chemat. Şi i-a spus: "De ce faci tu...?" Nu ştiu de unde aducea piatră. "Tu ai pietrele care îţi cad în cap şi tu te duci în Italia?" Lua piatra de vulcan nu ştiu de unde. Ce, costa enorm. "Tu ai pietre de granit....". Şi atuncea, că nici ăştia de la noi nu ştia ce e Greci. Şi-aşa că au început să lucreze şi au făcut podul şi fântâni şi mai multe chestii aşa....Bunicul a venit de acolo specialist. A lucrat şi în Oltenia, şi pe la Craiova au fost, mai multe locuri până s-au stabilit aici. Când au venit aicea au pus rădăcini şi au rămas. Bunicul era Belloto. El e cel mai important din familie, el a venit cu lucrări să lucreze (Armanaschi Egiddio, 51 years old).

REFERENCES:

Dinu, R [s.a]. *Appunti per la Storia dell'Emigrazione Italiana in Romania 1879-1914* (manuscript).
Dundes, A.1980. *Interpreting Folklore*, Bloomington.
Guwahati, K.B. 2000. *Communication of Identity and Difference:Folklore and Everyday Politics in Assam*, "Fabula. Journal of Folktale Studies", 3-4.
Iliescu, M. 1972. *Le frioulan* a *partir des dialects parle's en Roumanie*, Mouton, The Hague.
Jenkins, R. 2000. *Identitate socială*, Bucuresti, Univers.
Zeitlin, S.J., **Kotkin**, A.J., **Baker**, H.C. 1982. *A Celebration of American Family Folklore*, New York, Pantheon Books.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Identity Readings. The Romanians from Hungary

RODICA RALIADE,
MIHAELA NUBERT-CHEȚAN

With the occasion of the Romanian – Hungarian interacademic exchanges (the 23rd of nov. – the 9th of dec. 2000 and the 29th of oct. – the 6th of nov. 2001) researchers from the institute of Ethnography and Folklore in Bucharest went to those areas in Hungary inhabited by Romanians for field work.

The first research was carried out by Rodica Raliade, a literary folklorist. The subject of this research was *The Contemporary Legend At The Romanians In Hungary*. In the second research was involved an ethnomusicologist, Mihaela Nubert-Cheţan. This time the subject was *The Romanians from Hungary - Socio-cultural Dynamics*.

The researchers intended to decode the cultural identity of the Romanians from the neighbour country through their oral narratives field in their mother tongue and through their customs.

The Romanian Community from Hungary – A General Presentation

According to the information received from the Cultural Union of The Romanians In Hungary, in the neighbouring country there are 21 localities with Romanian inhabitants, representing 25,000 people; the official statistics show that there are only 10,740 people (*Românii* 2000). The results of the census from 2001, which aren't officially known by now, will be published in the course of this year (2002).

The three counties inhabited by Romanians are situated in the South-Eastern part of Hungary, near the border with Romania: the county of Csongrad (capital: Seghedin), the county of Bichiş (capital: Bekescsaba) and the county of Haidu-Bihar (capital: Debrecin). The villages with Romanian inhabitants are situated on the plain. But there is no compact area of Romanians in Hungary. To the Romanian inhabitants from these counties the small Romanian Community from Budapest is also added.

The researchers took into consideration the sociological variables as the inhabited area (the capital – the country; village – town), the social position of the subjects (leaders – non-leaders), the professional category, age a.s.o.; during

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

the two periods of the fieldwork, the Romanians from Budapest, Giula[1]/ Gyula (the former county capital) and from the border village Micherechi / Meherek have been contacted.

Socio-cultural and Linguistic Dynamics. Micherechi

The field work which was carried out two years ago, the first time we got in touch with the Romanians from Hungary, studied the transmission and preserving of oral narrativity, a representative phenomenon of linguistic identity. The second fieldwork studied a much more complex area of problems: interviews about burial customs have been taken, musical collecting and video recordings during a show, which took place in Micherechi.

The Research Methodology

The researchers who don't speak Hungarian, got in touch with the speakers of Hungarian through the participatory observation and later on through conversational histories, non-directed, spontaneous interviews, which led the dialogue towards narratives about personal life events.

The target group was that of Romanians with Hungarian citizenship; the research did not include seasonal workers coming from Romania during the last decade.

Most of the questioned subjects belong to the category of intellectuals, active or retired teachers.

During the second fieldwork there were interviewed 3 young intellectual women from Micherechi (two teachers age 24 and 26 and a journalist age 31), 2 peasant women (56 and 78 years old) and 4 pupils (between 10 and 14 years old). The questionnaire of the fieldwork was based on, tried to find out ways of conscious/unconscious references, to the Romanian cultural identity.

Through these items we tried to discover the communication moments in the Romanian language, the linguistic behaviour, the adherence to the official space or to traditions, ways of learning and transmitting the mother tongue in family, kinship, neighbourhood relations and in the relations with the Romanian local institutions (including mass-media), of the persons who are declared to speak Romanian, in a region of ethnical Romanian-Hungarian interference.

The inhabitants and their linguistic attitude were observed in a festive, lay and religious framework as well as in the daily private life.

The events observed by the researchers at Micherechi, the village where the Romanian language is best preserved, were a wake Saints Michael and Gabriel fiest (the parish fair of the church in Micherechi), followed by a yearly festive meal called "The Retirees' Day".

[1] The Romanian name appears in the written local documents as Giula, although the inhabitants call it Jula.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Micherechi – General Presentation

Situated at a distance of 3 km far from the Romanian-Hungarian border, in the county of Bichiş, the village Micherechi had, according to a census from 1980, 2,446 inhabitants from which 2,216 Romanians [*Micherechi* 2000]. The same source gives us information about the confessional structure of the community: 535 Orthodox families (about 2000 people), 300 Baptists, 150 Penticostals and 130 Orthodox integrated in The Army of God.

The Linguistic Behaviour
***Local Romanian Institutions**

The Church

The church and the school from Micherechi are the institutions which try to confer the people a positive attitude towards their mother tongue; no matter the confession the Romanian churches are trying their best to rebuild the communities of Romanian parishioners and to make them use the Romanian language in the church.

In November 2001 the favourable context allowed to open and sanctify the first Romanian Orthodox Cultural Centre from Hungary in Micherechi, set up with financial support from the Romanian Government. The vicar Ioan Bun, born in Romania succeeded in equiping it with audio and videocassettes and also with books written in Romanian. In the cultural centre was re-established the Orthodox Sunday School, a continuation of the tradition of the earlier confessional schools. The Romanian Sunday school in Micherechi is frequented by 20 children, who consolidate their Romanian knowledge through using the ecclesiastic and lay text. We also notice the efficiency of the linguistic behaviour of the priest from Micherechi: the father knows the local dialect, which allows him to explain to the parishioners words from the standard Romanian using dialect equivalents. In this way he familiarizes the believers with the official form of the Romanian language.

The Baptists and the Penticostals from Micherechi sing and read the Bible texts in standard Romanian but without being transmitters of folk traditions. This facilitates the refreshing of the local dialect and the understanding of the official aspect of the Romanian language.

The Baptist priest is very much respected by the villagers because he succeeded to bring to church the young Baptists, too by imposing them a reconsideration of their mother tongue.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

The School

1. The Age Category between 10-15

The Romanian language is taught in the school of Giula, as well as in Micherechi, as a foreign language.

During the research from 2001 we met pupils from Micherechi, who participated from the 29th of Oct. till 2nd of Nov. 2001 to a camp organized at "Nicolae Bălcescu" Highschool from Giula (Gyula). The camp, which was free, was a reward for those who had won the contest of narrating in Romanian, which had taken place in the county of Bichiş. During the classes of Romanian Culture and Civilization, the participators had the opportunity to see presentations of traditional customs and trades, to learn folk dances, to make artisanal dolls and, of course, to narrate in Romanian. In this camp the classes of narrating in Romanian were recorded. There were two girls from Micherechi who stood in the limelight. The girls told two anecdotes, a charm for stomachaches and a receipe. One of them had learned the anecdote from a local folk collection (Teodor Şimonca's stories, edited by the folklorist Al. Hoţopan). But her colleague (both girls were 12 and were in the 6th form) told an anecdote learned from her grandfather. The oral transmission of the anecdote, heard in the family, influenced the way of telling the story, the words used were sometimes a combination of Romanian and Hungarian expression in order to create a more special effect on the listeners. The anecdote learned from the grandfather evidenced the actual lexical aspect of the social dialect[2]. The story tellers created in fact variants of the short anecdotes being influenced by their own way of narrating, the family environment, the personal talent, the context of narrating, the mnemotechnic valency of each of them a.s.o.

The usage of both languages has a stylistic value, a phenomenon which was also remarked at the older narrators; as they wanted to be as believable as possible and they tried not to lose the joke, in situations in which were also Hungarian people involved, the narrators tried to retell exactly the expressions used by the characters, as they had been uttered, to maintain the joke and to make the listeners enjoy the story.

2.The Second and the Third Age (The Communication between Generations)

For the adults and for the senior citizens the predominant narrative genre is the telling of the memories. Thus we considered interesting the organisers' initiative: two retired teachers were invited at the narrating classes, too. They told the pupils their school years memories. During the narrating in Romanian

[2] According to the linguistics researcher Anna Borbely, in Micherechi there is spoken the Crishean dialect and in the other regions from Hungary the people talk the dialect spoken in the Arad region.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

occurred only from time to time Hungarian expressions, as one of the pupils' anecdote had been told before. After the class, the discussions between teachers and pupils about the narratives told took place only in Hungarian and, in privat pupils and teachers as well talked only in the official country language. The option was made according to the knowledge of Romanian, which is also decided by the school strategy in forming the pupils' group. Without any discrimination, anyone who wants to study Romanian at school is accepted, but the differences of linguistic knowledge make them talk to each other only in the official language.

The Linguistic Behaviour in the Official Contexts

The local Romanian institutions organize artistic shows or anniversary moments, which are opportunities for the community members to meet eachother, to transmit village traditions in Micherechi. After the ecclesiastic moment, the sanctifying of the Orthodox Cultural Centre in Micherechi and the fiest of the parish fair of the church, followed the "Pensioneers' Day", a festive moment dedicated to the senior citizens in the village. After the show there was a festive meal, called by the inhabitants "mniazăză" to which all the pensioners of the village are invited. This event made possible a meeting between generations: the most talented young people in the village presented for their grandparents, their relatives or for their neighbours, a show of Romanian folk songs and dances from that region. In Micherechi, the lay festive context from a linguistic point of view, was a bilingual – Romanian-Hungarian – one.

We thin that through the cultural-recreative activities as well as through the several historical anniversaries or recallings a better selfknowledge of the community members is created. All these activities take place under the patronage of local authorities and some of them with the support of the Romanian Government. The rediscovering of the ethnic identity of the Romanians from Hungary, in a lay festive context, isn't done on the basis of the mother tongue as much as on the common group memory. For the adults and senior citizens, who are a majority in the fiests observed by the researchers, there is a common world, the world of childhood, school or army, memories about relatives or neighbours, "link" persons and events between personal memory and the memory of others. The link of such a group is the individual memory found in the collective memory and the other way round, of the collective memory deciphered at an individual level…

The Linguistic Behaviour in Everyday Life

The researchers remarked the disappearance of narrative folk bearers and transmitters. The last great narrators from this region died about two decades ago: Teodor Şimonca (1899-1979), from Chitighaz, Vasile Gurzău (1899-1989) from Micherechi and Mihai Purdi (1904-1978) from Otlaca-Pustă (Farkas

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

1997). The folklorist researcher, Alexandru Hoțopan, born in this region, published *Florian. Teodor Şimonca's Fairytales* in 1981; Al. Hoțopan was also the publisher of some remakes of Mihai Purdi's fairytales.

Starting from the texts of this collection, the pupils speaking Romanian can activate their Romanian knowledge or even learn Romanian (as it is the case of a Hungarian girl). And what's more important, the pupils form their own repertoire of oral Romanian narrations.

The Romanians in Micherechi are easily narrating in Romanian at our request, some of them even demonstrating a real talent (the retired teacher Gh. Dulău, age 75). He spoke about personal memories, about the way he used to go from house to house singing Christmas carols in his boyhood, happenings (the loss of the geese). The folklorist also recorded an audiotape with the description of a regional preoccupation (the cultivation and processing of hemp as we were told by Eva Cosma, age 56) and a variant of the of "The Gipsies' Homily" from Teodor Martin, age 64. During the first fieldwork in that region, I recorded from a pupil from Micherechi (he studied in Giula at "Nicolae Bălcescu" highschool) a Christmas carol text, which, as I found afterwards, all interviewed pupils from Micherechi knew.

The narrative oral species found by the researchers in the village of Micherechi are the ones, which are present in nowadays oral narrating: oral histories, social biography, memories[3].

The researcher Elena Csobai peremptorily affirmed in her study *The Romanian Community in Micherechi,* which is included in the monography *Micherechi. Historical-Cultural Pages* that: *"...in the villages of nowadays Hungary, the majority of the Romanian population after 1920 has been assimilated"* (*Micherechi* 2000).

As the great narrators have disappeared, taking with them the Romanian oral narrative tradition and as the young people are less attached to the Romanian language, the linguistic identity mark is under the influence of some social variables of a moment, which is not under any institutional system control anymore: the fluctuations of strolling between Romania and Hungary of the workers and the small border trade. We can also add to these the mass-media in Romanian, the internet communication and, in the last years, the settlement in the village of some families of Romanians coming from Romania.

[3] See Rodica Raliade (2002), *The Social biography Bearer Of Cultural Signs*, in „Datina", year 10, no. 26, March:12- 13.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

From Tradition to Modernity
***Case Study- the Burial**

The folk customs are ceremonies, which include interactional relations. These relations impose solidarity and reciprocity. These are known as cultural behaviour models, communitarily instituted after norms and customized predictions and they reflect a life with complex articulations (Comănici 2001). The direct observation of customs, of their functional and formal perpetuation, becomes a priority in the attempt of a community's identity reading.

In Micherechi the researchers tried to take part to the vigil of an Orthodox old man. The circumstances under which the vigil takes place nowadays is very different from the traditional one: the vigil takes place in the "Cold House", the mortuary which is built inside the graveyard, at 5 p.m. in winter and a bit later in summer. The sides of the coffin are flanked by banks where the dead's relatives sit; the other participants sit on chairs at a distance of 1 m from the family. The priest performs the service; the songs are sung by a group of The Army of God, which is a special guest, of the family and of the priest. A few minutes after the service is over the people go home and the mortuary is closed.

This first part of the burial ceremony was afterwards completed with information recorded with the help of C. Brăiloiu's questionnaire. The interviewed persons were E.I. (31 years old, journalist, born in Micherechi, settled in Giula, Orthodox), the teacher V.C. (25 years old, Orthodox) and E.J., peasant ("a working woman", 78 years old, Baptist), both from Micherechi. The description of the burial gave us enough information to outline the dynamic of the part of the ceremony. After somebody dies, he/she is washed with lukewarm water and is dressed in new clothes. In the hand he/she helds a handkerchief, basil and 2 Forints. After a man dies he is not shaved and does not have his haircut. The water with which he was washed is thrown away in the yard (there isn't a special place for that) and the vessel is kept. Inside the house the big mirrors are covered and at the gate a placard is put with the name and age written on it. After the dead is put in the coffin, it is carried by car to the mortuary. The house is cleaned up. No object is broken. The next part is the vigil. On the day of the burial, the family comes to the mortuary three hours before the service. In this time and during the service some relatives mourn, but rather little. The lament tends to detach itself from the compulsoriness with which it was invested. The lament recorded in Micherechi has a versified regular text and known before, with stanzas and a melody with a reduced number of sounds. The intonation seems more close to incantation than to the interpretation of a real lament melody. Further on the burial service is performed. At the grave, where the dead is brought by six family members, the priest reads the forgiveness written by the family. Then, the coffin is let down in the grave which is walled in "concrete bricks". The ones who prepared the

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

grave receive plum brandy, lard bacon and sausages. After the service there are no alms. After six weeks a knot-shaped bread is baked. It is made from a pound cake dough called "crestată" ("cut bread"), which is offered together with wine, to the priest who performs the 40 days-commemoration service.

This is the contemporary display of a burial in Micherechi. Without the handkerchief, the basil, the 2 Forints (coins) which are put in the coffin, the alms for the gravers and the singing of the lament we could consider the burial in Micherechi as a simple funeral ceremony. We cannot estimate, for the time being, how tradition will action in time in preserving the mentioned customs, which determine the ethnic specificity of the ritual exclusively dominated by the religious character. It is obvious that the confidence in the capacities of regulation of the practices which secure the passing and the integration of the dead in the other world and the reestablishment of the social equilibrium which had been broken by the disappearance of a society member is diminishing.

***Social Linguistic Dynamics**

The social and economical changes in that region influence all intercommunity relationships, the individual as well as the group mentality and behaviour.

The discussions with our colleagues who had researched the area a few years before (1969, 1992, 1997) as well as our own observations determine us to affirm that an increase of the potential of the Romanian language is noticed, from a linguistic identity-perspective. The nowadays welfare of the Romanians in Hungary had as a consequence an attitude change of the majority of the Hungarian population towards the Romanian community in general, especially towards the vegetable gardeners in Micherechi. In the past, the village was very poor. The people went as daily workers anywhere was something to work but in the last two decades it has had a spectaculous evolution. The village, called by some Hungarians "Little Bucharest", is respected in Hungary, as well as in Romania. In the past, the Hungarians from the neighbouring villages did not like the idea of marrying someone from Micherechi but now it is preferred to become related to someone from Micherechi. Through their work, the people raised beautiful farms, most of them have their own car, many young people have computers with Internet connection at home.

The communication with Romania opened new perspectives for the usage of the Romanian language: having been considered for many years a "closed" language, without any future, the learning of the Romanian language is now seen pragmatically, as a new opportunity in the professional and financial realization, through the trade, business opportunities as well as through the opportunity of finding a better paid job. M. (37 years old), a taxi driver buys Diesel oil from Romania. The family D. (man and wife, 33 and 27 years old) have a small shop in Giula. Some of the merchandises are bought from

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Romania. The younger sister of E.I. (31 years old), from Micherechi, was ashamed a few years ago to talk Romanian on the streets of the village. For three years she has been working at a company whose employer comes from Cluj. The employer doesn't speak Hungarian at all and that is why the young woman improved her knowledge in her mother tongue and isn't ashamed to publicly speak Romanian anymore. The retired woman M.A. (67 years old) is very proud that her son works at the customs where he gets a very good salary. The interviewed woman said that getting this job also depended very much on the good knowledge of Romanian.

These few cases have no sociological relevance but they get a meaning from the point of view of the linguistic behaviour; the increasing importance of the Romanian language has a social and economical reason. This is how we can explain the role of the inhabitants' contact with the workers from Romania, in the information circulation, besides mass-media. The young people from Micherechi discovered, through the ones who have come from Romania, the music bands "3rei Sud Est", "Minodora", "L.A." a.s.o. whose music and lyrics are sung by them every time they have the opportunity to do so. Thus we assist at a rather unexpected phenomenon of using and exercising the mother tongue by the young people by means of dance music but also of the controversed "manele".

The adults and the senior citizens from Micherechi enrich and modernize the lexic of the local dialect with synonyms from standard Romanian learned from the Romanian workers. E.C. (53 years old, working woman) affirms that she learned to call the wheelbarrow "roabă" instead of "tărăboanţă" and the cauliflower "conopidă" instead of "carfiol" as she learned from those who worked at the "folii" (solariums).

The radio and the TV programes in Romanian preffered by the inhabitants of Micherechi are "Vocea Evangheliei" (at the radio), "Surprize, surprize", "Iartă-mă", "Ploaia de stele", "Tezaur folcloric" of the National TV Channel, which gets the inhabitants aquainted to the oral aspect of the Romanian language.

As we were interested in the oral narration, we cannot say anything about the interviewees' expression way of writing or about their fluence in reading. C.V. (25 years old, teacher), tells us that she doesn't watch the movies broadcasted by the Romanian Television, because she cannot read the undertitling. A reason for this could be an old technical vice of our television, which too rapidly displays the undertitling. On the other hand we do not know whether Romania International has also TV programs for the Romanians from the neighbouring countries, with movies in Romanian but also simultaneously undertitled in Romanian.

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

About the written communication, the young woman C.R. (22 years old, teacher) tells us that by means of computers (e-mails) she communicates with young people from Romania.

The social and economical vectors lead to fluctuations of attitude towards the mother tongue in the linguistical redefining of the inhabitants.

Conclusions – Identity Aspects Ascribed to the Systems of Social Organizing

The individual identity memory rediscovered at the level of collective representations during several meetings, when memories are recalled and melody and dance traditions are brought again to life during local ceremonies, leads to the rediscovering of the ethnic identity substratum.

The linguistic identity support of memory transmitting at the Romanians in Micherechi is bilingual Romanian-Hungarian. The attitude towards the Romanian language, at the level of community, differs from an age category to the other.

The linguistic option of the inhabitants of Micherechi for the local dialect, the standard Romanian and Hungarian is settled at the level of communication through a spoken message which interfere the three linguistic aspects. This phenomenon is explained through the archaic level of the local dialect, which does not tally perfectly to the social realities nowadays anymore. On the other hand the insufficient knowledge of standard Romanian determines the speakers' option for the official language.

The traditional identity support of customs is diminished under the pressure of the requirements of modern society and of economical transformations and a transformation of village customs in religious ceremonies is being observed.

The Romanian Local Institutions

The institutions which ensure the formal education of the community are behaviour patterns in a certain context which has been consolidated in time, as *"the way in which things are done"* (Jenkins 2000). The Romanian local institutions from Hungary, especially the church and the school contribute to the reactivating of the passive linguistic fond of the mother tongue through the recreation of the habit of using the Romanian language. The cultural activities from the Houses for Retired People, from the Cultural Houses and from the festive meetings are non formal ways of emphasizing the identity characteristics, of distinctive features and of similarities of those who take part in the local community.

The lexical and phonetic fond of standard Romanian became more accessible to the inhabitants, especially in the last decade by means of mass-media and through the direct contract with those who currently speak Romanian. The mother tongue, activated especially in a moment of a request

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

external to the community (representatives of state and of institutions from Romania, people coming from Romania or from Moldova), slowly and shily begins to regain interest.

The economical and trade relationships, with those coming from Romania, determine the revitalization of Romanian under the circumstances that Romanian is not a linguistic direct communication support among villagers. The social and informal effects of the economical situation are rapid and astonishing.

It still remains an open question: how will the social and economic dynamics and local institutional factors contribute to the perenniality of the mother tongue in the community of the Romanians from Hungary?

REFRENCES:

Borbély, Anna 1995-1996. *Atitudes as a Factor of Language Choise…* in "Acta Linguistica Hungarica", vol. 43, no. 3-4.
Cuceu, Ion 1999. *Fenomenul povestitului – încercare de sociologie asupra narațiunilor populare (The Story-telling Phenomenon – An Essay of Sociology of Folk Narratives),* Cluj, Editura Fundației pentru Studii Europene.
Micherechi 2000. *Micherechi. Pagini istorico-culturale (Micherechi. Historical and Cultural Papers)* (vol. colectiv), Giula.
Olteanu, Florea 1999. *Românii din Giula în secolul al XIX-lea (The Romanians from Giula in 19th Century),* Giula, A.Ț.R.U.
Raliade, Rodica 2002. *Biografia socială purtătoare de semne culturale (The Social Biography Bearer of Cultural Signs)* in "Datina", anul X, nr. 26, martie.
Românii 2000. *Românii în Ungaria (Romanians in Hungary)*, (vol.col.), Giula, Uniunea Culturală a Românilor din Ungaria.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Aspects de la vie de famille chez les Grecs de Dobroudja

NARCISA ŞTIUCĂ

La Dobroudja, située au sud-est de la Roumanie, est un territoire ancien, pluriethnique et multiculturel, où habitent, à côté des roumains, beaucoup de minorités. Intéressante mosaïque culturelle, le mélange des minorités a engendré un modèle culturel qui est le résultat de l'association entre la conservation des traditions et les échanges réciproques.

Il y a en Dobroudja des groupes établis à partir du Moyen Age et d'autres, plus récents. Soit ils ont formé des communautés compactes, soit ils se sont joints aux roumains, formant des communautés mixtes. Quelle que soit la situation, les minorités de Dobroudja ont gardé toute une série de valeurs spécifiques. Parmi eux, les plus évidentes sont: la langue, les coutumes et les fêtes (le répertoire folklorique, les costumes, la gastronomie y compris). Pour certains groupes la religion ou la confession est, à côté de l'appartenance ethnique, un facteur déterminant pour la conservation de leur identité. Un troisième facteur a été le facteur socio-économique (la position sociale et, également, l'occupation traditionnelle). De ce point de vue, chaque groupe minoritaire s'est différencié d'autres groupes et aussi du groupe majoritaire et, en quelques situations particulières, du macrogroupe ethnique dont il se réclame.

La majorité des groupes ethniques de Dobroudja ont gardé, vers nos jours, une endogamie fondée sur les facteurs mentionnés auparavant. Néanmoins, il faut préciser que, en commençant par les premières décennies du siècle passé, des mariages mixtes se sont réalisés, fait qui est la cause de la plupart des transformations et des assimilations. Les conditions sociales et politiques ont aussi déterminé, pendant les dernières cinq décennies, l'ouverture des communautés les plus conservatrices.

Egalement, la longue coexistence avec le groupe majoritaire a facilité l'assimilation ou, au contraire, la mise en évidence de certaines valeurs représentatives pour les minorités. Les assimilations se sont produites grâce à un vaste substrat patrimonial commun, d'une diversité bien connue: le substrat balkanique. On peut donc parler de l'espace culturel de la Dobroudja comme porteur d'un modèle culturel qui reproduit en miniature l'héritage culturel et le style de vie balkanique.

La communauté grecque de la commune Izvoarele (Alibeichioi) est vraiment intéressante par son conservatisme. Elle présente des particularités

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

uniques en Roumanie: homogène et compacte, bien marquée par archaïsme et rusticité, elle a été fondée aux premières décennies du XIX[e] siècle et garde une configuration complexe sous l'aspect des valeurs matérielles et spirituelles.

La tradition orale du village et les quelques sources bibliographiques disponibles parlent de la fondation du village en 1830 par 20 familles réfugiées du sud du Danube (13 grecs de la région Aspru-Acderé et 7 bulgares de Curuchioi, département de Varne) (Bonjung 1929:273). On dit qu'elles se sont retraites des lieux natals suivant les armées tsaristes jusqu'au sud de la Bessarabie, et puis, ayant l'intention de rentrer en Grèce après l'instauration de la paix, elles ont fait un arrêt sur l'ancien domaine d'un turque y arrivé environ 1828, Ali-Bei, situé au pied de la colline Consulul Mare, sur le cours de la rivière Telița.

La légende, telle qu'on la conte aujourd'hui dans le village, est représentative pour la rigoureuse conservation des traditions de la vie de famille:

Ils sont partis au moment de la révolution grecque de Grèce, en 1820-1821, et ils sont arrivés en Russie, dans la région de la Bessarabie; en 1828 ils ont essayé de descendre vers la région de la mer. Ils y ont fait un arrêt. Un enfant est né dans ce temps; et, comme la règle impose que la mère et l'enfant demeurassent au lieu de la naissance 40 jours, ils y sont restés. Mais il faudrait assurer des revenus. Il y avait des forêts aux alentours et ils ont coupé le bois pour faire des bateaux. Ils ont constaté que le travail marchait et ils y sont établis. Ils ont construit des huttes avec tout ce qui leur était nécessaire... Propriétaire du terrain était un turc, Ali-bei, ils ont donc appelé le village Alibeichioi […][1].

Au cours du temps, jusqu'au décennies 5-6 du siècle passé, les grecs de Izvoarele ont gardé une endogamie très stricte. Selon Bojung, *"les grecs, évités par les habitants des villages voisins, ont longtemps contractés des mariages entre eux et avec les filles des bulgares du village; les bulgares apportent aussi des filles d'autres villages, mais rarement, car les filles refusaient marier des grecs"*. D'ailleurs, Bojung parle de *"la conservation du caractère ethnique des grecs"*, de la *"grécisation des bulgares"* et *de "l'excessive solidarité des habitants du village qui formaient d'ailleurs une unique et grande famille, les membres de laquelle étaient en relation d'étroite parenté…"* (Bojung 1929:275). Ce phénomène est bien visible dans une intéressante synthèse linguistique, vestimentaire et coutumière.

[1] inf. Nicolae Dascălu, 55 ans, enregistré le 2 julliet 2001.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Les rites de passage, comme on appelle d'habitude les trois moments importants de la vie (van Gennep 1996), ont souffert au cours du temps toute une série des modifications, dues à l'interculturalité (des superpositions, des échanges réciproques, des transmutations fonctionnelles ou simplement formelles) et, également, aux conditions socio-économiques. L'urbanisation et l'industrialisation ont contribué de même à l'accroissement de l'exogamie, ayant comme conséquence l'augmentation du métissage. En dépit des facteurs de transformation mentionnés auparavant, les rites de passage sont bien conservés et présentent des formes cérémonielles amples et complexes. Ce fait est dû à leur intégration dans un système destiné à contribuer à la consolidation de la communauté.

On va présenter deux aspects de la vie familiale, importants et définitoires pour cette communauté: le système de la parenté (reflété dans la terminologie et dans les règles de dénomination) et les modalités rituelles et cérémonielles d'intégration des individus qui viennent de souffrir un changement de leur statut social dans la famille, dans ce qu'on appelle en roumain *«neam»* (groupe social qui inclut toutes les personnes liées par une relation de parenté, quel que soit sa nature; la famille élargie) et dans la communauté.

Claude Lévi-Strauss relevait l'existence de deux réalités qui couvrent la notion de système de parenté:

Ainsi, à côté de ce que nous proposons qu'on nomme système des dénominations (et qui représente, proprement dit, un système de vocabulaire), existe un autre système, également psychologique et social, qu'on va designer comme système des attitudes. […] De plus, il faut toujours opérer la distinction entre deux types des attitudes: premièrement, les attitudes diffuses, non cristallisées et dépourvues du caractère institutionnel qui, on l'accepte, représentent du point de vue psychologique le reflet ou l'efflorescence de la terminologie, et, à côté ou au-delà des celles mentionnées auparavant, les attitudes stylisées, obligatoires, sanctionnées par des tabous ou des privilèges et qui s'expriment à l'intermédiaire d'un cérémonial fixe (Lévi-Strauss 1978:48).

Trois séries de termes sont utilisées par les grecs de Izvoarele:

- des termes généraux qui désignent les principaux liens de parenté: grand-père - papus, grand-mère - babu, belle-mère - pitheram, beau-père - pitherasum, beau-fils - ghambros, belle-fille - nif, cousin - acsadrifus, cousine - acsaderfiam, neveu - anagonem;
- des termes qui désignent les relations de l'individu (ego) crées par les trois types consacrés de liens de parenté (Radcliff-Brown 2000:52): parents - enfants, époux - épouse, enfants des mêmes parents; mère - mana, père - baba, fils - iosum, fille - thiegateram, frère - aderfos, sœur - aderfi;

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

- des termes employés pour désigner des relations de parenté "spirituelle": parrain - nunu, marraine - nuna, le père de l'enfant par rapport au parrain et à la marraine - cumbaru, la mère de l'enfant par rapport au parrain et à la marraine - cumbara, sage-femme – babu.

Par rapport à l'individu (ego), les liens de parenté sont sentis et transposés au niveau de la langue d'une manière plus complexe et plus nuancée. Ainsi, on emploie le terme *buliu* pour designer l'épouse du frère de la mère ou du père et, de même, pour désigner la tente du l'époux/de l'épouse. *Lalu*, équivalent relationnel de "l'oncle", désigne le frère du père, de la mère, mais aussi le mari de la sœur du père ou de la mère, alors que *leliu* est uniquement utilisé pour nommer la sœur du père/de la mère. *Bati* est employé pour le frère consanguin plus âgé, *cacu* est le terme pour la sœur plus âgée; le petit frère est appelé *athrifosum*, la petite sœur *athrifim*. Il faut rapporter ces termes aux termes généraux *aderfos* - frère et *aderfi* - sœur. Les mêmes degrés de parentés sont exprimés d'une manière différente de l'intérieur de l'institution du mariage: *ienisti* est le frère plus âgé du mari, *drăghincu*, le petit frère et *călinu*, la petite soeur.

L'énumération met en évidence le fait que, après avoir changé le statut social, l' épouse/l'époux contracte d'autres relations transposées par des termes linguistiques distincts. Fait remarquable, au cas de la parenté par alliance les liens de parenté du deuxième degré sont désignés soit par des termes différents (les frères plus âgés du mari/de la femme), soit par les équivalents des termes qui désignent les propres liens de parenté du troisième degré (les frères du père/de la mère et leurs épouses).

On prête une importante attention - concrétisée par des termes qui reflètent le respect et la forte affection - aux liens de parenté du coté du père et, également, à ceux du coté de l'époux/de l'épouse. On peut affirmer, en appliquant les critères de l'analyse structurelle opérée par Radcliff-Brown, que les termes désignant les liens de parenté ne sont pas organisés exclusivement par rapport aux relations de famille, mais aussi en fonction du sexe, de l'âge, et même du génération.

De l'autre côté on pourrait interpréter la variété des termes qui désignent les liens de parenté du côté du mari comme une nuance apportée au fait, démontré par Émile Benveniste (Benveniste 1993:252), que *"le système patrilocal, qui, en ce qui concerne la parenté par alliance, a rapidement triomphé, s'est imposé tout seul, éliminant de cette série de termes, comme réminiscence de la double position qu'il occupait, toutes les alliances à l'intérieur de la classification de la parenté"*.

C'est-à-dire, certains termes - et surtout ceux qui désignent les relations avec les membres des générations collatérales plus âgées du côté de l'époux - se superposent aux termes utilisés pour indiquer les relations du même type à

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

l'intérieur de la propre famille, tandis qu'on attribue des noms distincts aux parents du deuxième degré, par rapport au nouveau statut.

En plus, les termes indiqués auparavant désignant les frères plus âgés et les petits frères sont valables pour les femmes mariées et aussi pour les hommes, car l'opposition se réalise en fonction de la propre personne et non pas en fonction de sexe. Le fait que ces termes coexistent souligne la condition de l'époux et, respectivement, de l'épouse. Ils sont des personnes auxquelles on reconnaît une double appartenance, à la famille génitrice et à la famille ou ils sont entrés à la suite du mariage. Il n'y a pas question d'annuler ou d'effacer l'appartenance à la première d'entre les deux.

Il faut rapporter cette diversité terminologique non seulement à la composition mixte gréco-bulgare du groupe (illustrée par des termes comme drăghincu ou călinu), mais aussi à une réalité sociale valable jusqu'à quelques décennies auparavant. Une famille était formée par plus d'une génération - les grands pères, les fils et les petits-fils, épousés, qui étaient en ménage commun. Le fait est attesté partout dans les Balkans, surtout chez les grecs et les aroumains. La description suivante appartient à Paul H. Stahl, qui cite Th. Capidan:

Au niveau inférieur, qui correspond au ménage, se trouve l'unité sociale appelée ***fàmeli*** *- famille. Le groupe domestique est formé avant tout d'un couple marié (les parents) et leurs fils épousés; ils vivent tous ensemble sous l'autorité du père et de la mère, ils travaillent ensemble, maîtrisent en commun une propriété, surtout des moutons. Le groupe se sépare à la mort du père, bien qu'il puisse continuer à former une unité sociale pour un temps.*

On va comparer cette description à la situation de Izvoarele, il y a 30 ans:

Nous habitions tous ensemble: mon beau-père et ma belle-mère, dans les vieilles maisons, puis mon beau-frère qui est mort il y a quelques années et ma belle-sœur, et nous, dans le dos. Nous travaillions ici, nous faisions la cuisine ici, nous dormions ici. Mais non! Chacun de nous avait ses propres chambres et des portes séparées. On travaillait et on mangeait ensemble, parce que notre terre était prise par le collectif. Ma petite sœur, Niculina, elle y était aussi. Elle était fille, pas encore mariée. Elle habitait aussi avec nous"[2].

D'ailleurs la configuration des habitations de Izvoarele indique cette façon de vie perpétuée sous des formes peu modifiées jusqu'a nos jours: les vieilles cours sont grandes, les maisons ont plusieurs portes et elles sont bâties successivement pour les jeunes couples qui s'y installaient au cours des

[2] inf. Calița Gheorghe, 54 ans, enregistré le 3 juillet 20.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

générations. Elles appartiennent au type bulgare et grec des habitations de Dobroudja, décrit par Paul Petrescu et Paul H. Stahl (Petrescu-Stahl 1954:25-40). Naturellement, dans un tel climat familial, la jeune épouse - et, par extension, le jeune couple - manquait d'autonomie. Les histoires personnelles de nos informateurs prouvent que, au moins pendant le premier année, si non jusqu'au moment de la construction d'une maison propre, la vie des jeunes mariés était proche de celle des adolescents, ou, tout au plus, de celle de jeunes nubiles. Une situation similaire a été décrite chez les saratcasans (bergers transhumants qui parlent le grec et habitent en Bulgarie et Grèce): *"Il est essentiel que la jeune mariée soit subordonnée à tous les autres membres de la famille élargie. [...] Elle est, comme on le dit souvent, notre mariée"* (Stahl 2000:112).

Par la suite, le terme nif - belle-fille mérite une discussion séparée; nif est le synonyme du français mariée et du romain mireasă, dans le contexte des noces et, de même, dans le contexte des coutumes postliminaires. Cette synonymie est le reflet des deux relations: du côté de la famille, la relation avec les beaux-parents, et, du côté de la famille élargie et même de la communauté, la relation avec les autres alliés et consanguins, la relation avec les voisins et, on le verra, avec l'entière communauté. D'une façon plus concrète, nif est nommée la femme du fils et du petit-fils par tous les parents de l'époux, et, de même, par les voisins et les autres membres de la communauté, en soulignant, de cette manière, le caractère patrilinéaire et notamment virilocal de la famille.

Une situation similaire présente l'équivalent masculin *gambros*, terme cérémonial qui désigne le marié et de même le beau-fils, tous les deux employés par la famille et, en certaines occasions, par la communauté (cf. infra. «Udatul mirilor» - *Virimenos ghambros*). Le fait que le terme *nif* est utilisé par tous ceux qui affirment, de cette manière-là, leur appartenance à la famille du mari témoigne des rigueurs auxquelles était soumise la belle-fille qui habitait la maison des beaux-parents, mais tout aussi une relation d'affinité presque généralisée. Pour ainsi dire, le terme *nif* atténue le sens du terme xena - étrangère, surtout à nos jours quand on réalise des mariages avec des filles qui ne proviennent pas de Izvoarele. Il s'agit d'un sens irrecevable autrefois puisque, on l'a déjà dit, les grecs pratiquaient l'endogamie locale. La belle-fille provenait d'une autre famille élargie, mais elle n'était pas étrangère ni du point de vue ethnique et ni de point de vue confessionnel, car elle appartenait à la communauté compacte et close du village.

Conséquence des règles de l'échange matrimonial, la règle de la dénomination est le deuxième aspect du système de la parenté qu'on va discuter. Les informations enregistrées nous dévoilent les règles de l'attribution du nom au baptême:

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

…chez nous la coutume demande que le père décide le nom de l'aîné (c'est-à-dire que le père pose le nom de son père, le grand-père de l'aîné) et, si l'enfant est une fille, le nom de la mère de la bru. Le cadet porte le nom du père de la bru et, si l'enfant est une fille, le nom de sa grand-mère paternelle; le troisième né porte le nom de son parrain. On garde cette coutume, on la garde! Parce que les voisines s'amusent à ta compte: «Ton fils et ta bru se sont moqués de toi!». Mais on ne peut pas choisir le nom avant de demander les parrains, parce qu'ils se fâchent contre toi [3].

Il faut dire que la maison paternelle est héritée, dans la majorité des cas, par l'aîné, conformément à la règle de ultimus genitus, présente aussi chez les roumains. Pourtant, celui-ci ne porte pas le nom de son grand-père paternel, mais, on l'a déjà précisé, le nom de son grand-père maternel, ceci entraînant un affermissement de la relation établie entre les deux familles élargies au moment du mariage de ses parents. Le fait a des implications cérémonielles et rituelles, puisque le patron de la maison et de la famille devient, de règle, le saint le nom duquel est porté par le dirigeant de la maison (cf. infra *curbanul casei*).

Une situation similaire est rapportée chez les grecs du village Elympos, situé sur l'île Karphatos:

Chaque fils et chaque fille porte le nom du grand-père paternel ou de sa grand-mère maternelle, en fonction du sexe. À chaque deuxième génération le même nom revient, comme si le grand-père ou la grand-mère vivent une fois de plus. Cette règle est strictement respectée, puisque la possession concomitante du patrimoine et du nom est obligatoire (Stahl 2000:105).

Les deux modèles étant fréquemment présentes, avec des différences, chez plusieurs peuples, on ne peut pas préciser si cette forme de succession et la règle de dénomination sont dues à l'influence bulgare ou romaine ou si elles étaient spécifiques à la région d'où les grecs de Izvoarele sont partis vers la Dobroudja. Quel que soit le cas, on pense qu'il s'agit depuis toujours d'une modalité - symbolique et également économique - de maintenir la solidarité du groupe.

Les fêtes du cours de l'année sont, à leur tour, des témoignes de l'histoire et des efforts de la communauté de conserver ses valeurs identitaires. On remarque l'existence de deux noyaux festifs importantes: le premier, au début de l'année calendrier (Le Noël célébré d'après le calendrier julien, suivi par la Fête du Baptême) et le deuxième, au début du printemps et de l'année pastorale, le 6 mai (Saint Georges le Vainquer). A ceux-ci s'ajoute la fête de l'église et la fête de Saint Dimitrie, la fin de l'année pastorale. On a précisé toutes ces dates parce

[3] inf. Calița Gheorghe, 54 ans, enregistré le 30 juin 2003.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

que les fêtes énumérées ont des implications profondes reliées à la confession, à l'appartenance ethnique réclamée et à l'occupation traditionnelle de la communauté dont on parle.

Au-delà de la signification religieuse de ces fêtes orthodoxes, les significations sociales liées au changement du statut individuel/familial sont visibles dans des rituels et des cérémonies destinés à confirmer le nouveau statut.

Ainsi, les jours du début de l'année sont réservés aux jeunes familles. (littéralement: l'arrosement des mariés/des gendres) - *Virimenos ghambros* - et (littéralement: l'arrosement des mariées/des brus) - *Virimenos nifis* - sont des rites postliminaires célébrés dans la présence des membres de la famille *largo sensu* et même des voisins et d'autres membres de la communauté.

Ces deux moments sont essentiellement dissemblables. Le rite auquel sont soumis les jeunes hommes est un rite de séparation complète de l'ancienne condition, tandis que le rite auquel participent les femmes est un rite d'intégration dans la nouvelle famille et dans le groupe des femmes mariées. Cette affirmation s'appuie sur une réalité cérémonielle: les actants principaux sont, dans le premier cas, les garçons du groupe Drăgumanu, constitué autour des fêtes du Noël, des amis de l'actuel mari de la période d'avant son mariage, tandis que, dans le deuxième cas, la marraine, le groupe féminin de sa famille et la belle-mère de la bru accomplissent les actes rituels. La présence de l'eau indique la finalité du rituel: consacrer et stimuler la fertilité de la bru et, dans le cas des garçons, arrosés en abondance (à trois fontaines ou même à la rivière), vérifier leur vigueur. Les jeunes mariés obéissent aux rituels, convaincus que *"leur famille n'est pas plénière qu'après l'arrosage"* [4]. Les dons qu'ils sont obligés à apporter sont une confirmation des fonctions détenues dans la communauté par le groupe Drăgumanu et, respectivement par le cortège des noces. La riche participation des membres de la communauté - soit comme des simples spectateurs, soit d'une manière active - rend évident le caractère social des rites et la préoccupation pour l'intégration définitive et harmonieuse du chaque noyau familial dans la structure du groupe.

Le lendemain de cette cérémonie, le jour nommé *Babu mera* (la journée des vieilles femmes) est une fête féminine réservée en exclusivité aux personnalités confirmées du village, sauf lesquelles cette expérience est inconcevable: les sages-femmes. C'est également le moment quand les femmes qui viennent de naître leur premier enfant sont reçues, à la suite des actes cérémoniels, dans le groupe des mères. Babu-mera, la journée des sages-femmes est une fête maintenue *in actu* également par les vieilles femmes et par les femmes récemment mariées.

[4] inf. Ianis Lefter, 63 ans, enregistré le 7 janivier 2002.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Laver et puis serrer la main des vieilles du village signifie non seulement se soumettre à un cérémonial, mais également affirmer et ratifier un statut et faire preuve de la dépendance de ces personnes douées des forces et des connaissances vérifiées et respectées, toujours mises au service de la vie. La célébration du 8 mars garde encore des éléments intégrateurs pour les jeunes mères: le bercement des enfants et l'embrassement des primipares par les autres mères du village, les dons pour les sages-femmes (une poule, un pain appelé *colac*, *ţuică* - boisson spiritueuse spécifique, et des bonbons), la convivialité et la danse qui exclut les hommes.

Une fête importante pour les grecs de Izvoarele est la célébration du Saint Georges, fêtée le 6 mai, d'après le calendrier julien. Il s'agit d'une fête qu'on pourrait figurer en cercles concentriques puisque elle implique la famille nucléaire, la famille élargie (les défunts y inclus), les collatéraux, les voisins, et, somme toute, la communauté.

Conformément à une vieille coutume, attestée partout dans les Balkans (Popova 1995:147), chaque famille sacrifie un agneau, la tradition étant connue sous le nom de Corban[5] pour la santé: *"Il n'y a pas de famille qui ne tue un agneau, un bélier. On le tue pour honorer le saint qui protège la maison, pour la santé, pour les animaux, pour invoquer l'augmentation de leur nombre"* [6].

Chez les grecs de Izvoarele la coutume comporte trois séquences: l'immolation de l'animal dans chaque famille conformément à un rituel archaïque avec l'invocation du Saint Georges, la préparation et la cuisson du curban en commun, par la réunion des familles voisines toujours en nombre impaire, et, finalement, la consommation du curban en chaque famille après avoir fait *"la part des morts"* (on fait des offrandes). Par la suite, le Corban pour la santé a la signification d'un rite sacrificiel de protection de la famille et, de même, de protection de la communauté par la cumulation des noyaux en groupes familiales et par sa généralisation dans tout le village. Il faut préciser que chaque famille ajoute au Curban pour la santé une autre propre fête, suivant un scénario similaire, mais de proportions reduites, appelée le Curban pour la maison. La date de celle-ci est choisie au moment du mariage, en fonction du nom de baptême de l'époux ou, éventuellement, en fonction du nom de baptême de l'épouse.

D'ailleurs, au Saint Georges est accomplie la dernière séquence postliminaire du cérémonial du mariage: le déchaussement des brus – "descălţatul nurorilor". Ce moment marquait, il y a peu de temps, le passage du seuil et le dépassement du statut liminal, pas encore finalisé, mais signalé par des costumes adéquates et par certaines restrictions comportementales. À nos jours on a renoncé aux costumes traditionnels et aux certaines emblèmes, le

[5] du turque *korban*, sacrifice, immolation.
[6] inf. Dumitru Gheorghe, 61 ans, enregistré le 6 mai 2002.

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

cérémoniel ayant le rôle de renforcer la relation de parenté qui vient d'être établie avec les parrains et représentant une occasion de rencontre pour les trois familles - l'ancienne famille de la bru, la famille du mari et celle des parrains. La coutume n'est pas exclusivement féminine, mais les protagonistes sont la marraine, à côté de laquelle sont présentes obligatoirement la belle-mère et toutes les femmes de la famille de la bru et, de même, ses voisines. Après le serrement cérémoniel de la main de la marraine, la marraine lave d'une manière rituelle les pieds de la jeune femme et asperge sa tête et son corps. La chaussure de bru est jetée sur le toit de la maison et la jeune mariée reçoit des nouvelles chaussures de la part de la marraine. Comme récompense, elle doit offrir des objets vestimentaires chers à tous ceux qui accompagnent la marraine, puis elle donne un repas en honneur de tous les invités.

J'ai interprété cette coutume et une autre, aujourd'hui disparue, pratiquée à sept-neuf jours après les noces - *aruncatul bulului*/le lancement du bul[7] - non strictement comme un moment capable à ratifier le nouveau statut, mais également comme un acte accompli en vue de l'intégration de la jeune femme dans le groupe des femmes mariées, fait évident de l'analyse des components et des protagonistes. Ainsi, tous les cadeaux reçus par la bru aux fiançailles et aux noces de la part du gendre, afin d'être portés pendant la première étape du mariage, sont remplacés par les cadeaux reçus de la part des parrains, comme une preuve de la profondeur et de l'importance de la relation, comme une affirmation de la protection de la famille. Le fait que le cérémoniel du déchaussement des brus se déroule pendant la plus importante fête du village, avec une nombreuse participation, indique l'importance sociale de l'intégration définitive, mise sous des bonnes auspices et sous la protection de l'un des plus importants saints du calendrier orthodoxe.

Fait qui ne manque de signification, j'ai remarqué, participant au déroulement des coutumes que je viens de présenter, la grande force des grecs de Izvoarele d'intégrer et d'assimiler les novelles arrivées, en leur imposant leurs traditions et leurs comportements, essayant de leur imprégner une nouvelle

[7] bul - couverture de la tête de couleur rouge, portée autrefois par les mariées pendant les noces et une semaine après sur la parure nuptiale, appelée *gearul cu turţuri*, châle cher porté par les filles et aussi par les femmes. Le lancement du bul était un rituel déployé en absence du gendre, remplacé par le *dever* (le garçon d'honneur). La signification du rite était double: d'une part, le rite marquait la séparation de l'ancienne condition et du groupe des filles, de l'autre, affirmait la pureté de la bru et le fait que la famille du gendre reconnaissait en publique qu'elle était pure. C'est pourquoi, trois jours avant les noces, les *deverițe* (les filles de honneur) annonçaient l'événement dans tout le village, spécifiant qu'on a l'accord du beau-pere. Cette formule insistait sur le subordonnément de la jeune famille aux parents du mari. Le dever prenait le bul de la tête de la jeune femme à l'aide de trois rejetons de rose et le lançait vers les fleurs. Ensuite il arrosait la bru et les deverițe mettaient un *batik* sur le front de la mariée qui était porté sans cesse six semaines. La jeune fille donnait au *dever* une serviette et d'argents et un repas commun fermait le rite.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

mentalité, celle du minoritaire, bien qu'elles provinssent des villages voisins, habités uniquement par des roumains, ou même du milieu urbain. Ce fait est possible grâce au spectaculaire des coutumes, avec tout leur cortège des langages et des manifestations, témoignant de leur conservatisme et de la cohésion du groupe, et justement grâce au fait que les coutumes marquent une identité différente de l'uniformité du village contemporain de Dobroudja, fortement soutenue de l'intérieur et encouragée de l'extérieur.

La conservation des traditions sous des formes anciennes et la position qu'elles occupent dans un système ample et cohérent, renforcé par la pratique sociale, ont assuré la vitalité et la solidarité de cette communauté. Les fêtes du calendrier acquièrent des traits définitoires pour le groupe analysé car elles entraînent des séquences rituelles et cérémonielles des rites de passage, en effaçant d'une certaine manière le caractère individuel en faveur du caractère communautaire. Bien qu'ils soient conscients des concessions faites à l'intégration dans l'espace d'adoption, les grecs ne témoignent pas le sentiment de l'assimilation, mais, au contraire, ils manifestent une préoccupation constante pour la conservation et l'affirmation de leur identité. La corrélation des fêtes du calendrier avec les fêtes de la vie de famille a représenté une solution originale d'imposer leurs propres valeurs après avoir renoncé à l'endogamie. Aujourd'hui, les valeurs qui forment l'héritage culturel de la communauté grecque de Izvoarele sont le résultat de la synthèse entre les réminiscences archaïques, les assimilations el les transformations structurelles et formelles. On remarque l'effort constant de sauvegarder cette identité réclamée comme partiellement grecque, partiellement roumaine, mais surtout typique pour la Dobroudja, et, par extension, pour les Balkans.

RÉFÉRENCES:

Benveniste, Émile 1993. *Le vocabulaire des institutions indo-éuropéennes*, Paris, Editons de Minuit.

Bonjug, Nichita 1929. *Note asupra grecilor din satul Regele Ferdinand I – Alibeichioi (Notes sur les Grecs du village Regele Ferdinand I – Alibeichioi)* (extras din "Analele Dobrogei", an. X), Cernăuți.

van Gennep, Arnold 1996. *Les rites de passage*, edition roumaine, Iaşi, Polirom.

Lévi-Strauss, Claude 1978**.** *Anthropologie structurelle*, edition roumaine, Bucureşti, Editura Politică.

Radcliffe-Brown, A.R. 2000. *Structură şi funcţie în societatea primitivă*, Iaşi, Polirom.

Stahl, Paul H. 2000. *Triburi si sate din sud-estul Europei (Tribus et villages dans l'Europe du Sud-Est)*, Bucureşti, Paideia.

Petrescu, Paul, **Stahl**, Paul H. 1957. *Înrâuririle vietii sociale asupra arhitecturii ţărăneşti din Dobrogea (Les influences de la vie sociale sur l'architecture paysanne)* dans «Studii şi cercetări de istoria artei», nr. 1-2, Bucureşti.

Popova, Assia 1995. *Le kourban, ou sacrfice sanglant dans les traditions balkaniques*, dans EUROPAEA, I-1, Università di Perugia.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Just Pure Music? Franz Liszt' Book on the Relationships between the Hungarian and Rroma Music *

LEVENTE SZABÓ

In 1859 Franz Liszt finally finished writing a book on the Rroma[1] presenting them as not only the performers, but also and foremost as the creators of the Hungarian national music. Originally the work was published in French, but had soon been translated into German, then into Hungarian[2], but even before being published in Hungarian in 1861 it elicited a bitter debate with its basic propositions.[3]

Throughout this paper I would rather approach the work and the debate it led to as exemplifying the concepts of the time that stood at the basis of interpreting the Rroma in general and the different ethnic groups in particular than as describing some sort of "real", mimetic, verifiable characteristics of the mid-nineteenth century Rroma. So the narrative position that offers itself along this analysis will not look for the veracity of Liszt's utterances and will not have a stake in confirming or refuting his arguments, but will try to view the work and the debate at issue as a process that imagines and thus constitutes both the Rroma and the communities viewing it: it endows the Rroma community with such qualities and characteristics that point at the culturally embedded views, habits, categories, stereotypes and anxieties regarding the community in question an thus can be cross-examined also on the self-view of the one uttering it.

* This work was supported by the Research Support Scheme of the Open Society Support Foundation, grant no.:818/2000.

[1] Franz Liszt, *Des Bohémiens et de leurs musique en Hongrie*, Bourdillat, Paris, 1859.

[2] The work was translated into Hungarian by József Székely: Ferenc Liszt, *A cigányokról és a cigány zenéről*, Heckenast, Pest, 1861. In the following I will quote from this edition. For the philology of the publication and the antecedents of the book see Franz Liszt, *Briefe aus ungarischen Sammlungen* 1835–1886, gesammelt und erläutert von Prahács Mária (1966), Akadémiai Publishing Company, Bp., in particular the letters numbered 52 and 115, respectively their notes (Idem 105–106, 311–313).

[3] See for instance Kálmán Simonffy, *Dr. Liszt Ferenc és a magyar zene* [*Dr Franz Liszt and the Hungarian music*] *I-II*, Pesti Napló September 6, 1859:2; Pesti Napló September 7, 1859:2; Kálmán Simonffy, *Dr. Liszt és a magyar zene*, Pesti Napló September 14, 1859:2–3; Gusztáv Szénfy, *Liszt a cigány zenéről* [*Liszt on the Hungarian music*], Pesti Napló September 14, 1859:3; Sándor Czeke, Hölgyfutár 1858:154; Rózsaági, Szépirodalmi Közlöny 1858, II:6–10.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Therefore one of the problems to be treated will tour the anthropology of the Rroma as imagined in Liszt's book. The second issue to be raised is connected with the reception of *Des Bohémians et de leur musique en Hongrie*. Even before being published Liszt's book – apart from insignificant exceptions – encountered an extreme animosity and it proved both challenging and raising extreme emotions even far after its publication in Hungarian: Sámuel Brassai's book-length polemical critique (Brassai [1861]) was followed by dozens of reviews that reflected on the work that associated the origins of the Hungarian national music to the Rroma.[4] This reception gives another perspective for the approach when – in its second half – the questions to be posed will be: which are those norms (strengthened by consensus) of the Hungarian national culture that seem to be infringed by several of Liszt's affirmations and what kind of historical perceptions of the national community can be sensed on the basis of these implicit and explicit standpoints.

I.

The way Liszt describes the Rroma communities to be found throughout Europe and also in Hungary sheds light to the way in which ethnic communities were represented at the midst of the nineteenth century, respectively to the categories, notions employed and mental frameworks conceived for the sake of such descriptions. Naturally, the book is also specific and thus foregrounds the pragmatics of the above-mentioned problems: how does Liszt use them to represent group–specific characteristics, to constitute and authenticate them.

In *Des Bohémiens* the anthropological classification comprises the whole life-world, i. e. the characteristics of the Rroma cannot be separated in any sense and aspect from the world they domesticate. A telling example of this is the almost grammatizing description our writer gives about the horses and the alleged characteristics of this species of animals. The anthropological categories and value-judgements of the description at issue are from the very beginning determined by the fact that the discourse occurs within a framework that imagines the Rroma as a group (a historically and timelessly) governed by unlimited and unbridled passions:

His faculty of taste having a liking for the horses (or for the mules – should he not have any of the former) reveals his sympathy for the heroic instincts of the steed. From among all the domestic animals it is only the horse that comes up to understand our moral passions and it is also the only that helps us in our less course needs. Only the horse seems to understand the restlessness of our

[4] To be mentioned: István Bartalus, Budapesti Szemle III, IV; Ponori Thewrewk 1888:328–331; Ponori Thewrewk 1866:21–24.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

heart, the fright of our love, the bitter ardour of our revenge, the high-flying illusions of our courage; it compares with our thoughts in flying across distances and reaching the goal. [...] Its devotion stretches not only to the property and the safe-keeping of the humans (like that of the dog), but it seems to be above the petit bourgeois concerns when it reserves the right even to perish for the human only so as to bring him to the arms of the beloved women with a minute sooner, or so as to overtake his faithless enemy (Liszt 1861:148–149).

Throughout his book Liszt implies that the Rroma are attached to a specific type of space. This kind of space borders not only their being, but its characteristics and whereabouts have strong cultural meanings inscribed into. For instance, the space-categories *inside* (or *not inside* – to be more specific) / *outside* are already extremely value-loaded and in this context seem to mark the Rroma off from an alleged normality of the communities having fixed spatial boundaries.[5] This colonizing perspective that takes as its basis the well-defined and characteristically-bordered space and endows it with the semantics of normality and artlessness. The culturally defined space and the value-loaded description of the Rroma community interact and come to transmit manifold realities. The description of Kiev (*Kiow* in Liszt's usage) and its surroundings might be a master example of the way a geographically localized slice of the space acquires more and more complex meanings, the way a description unfolds to become the carrier of values, presuppositions and value-judgements: i. e. the way a space becomes a meaningful space[6]:

One should bear in mind this bizarre excess of the most different things, this accumulation of the rich and jumbled elements that have come from the East and from the West, this hotchpotch of the Greeek customs and of the remote mementos of decadent Roman Empire, of the Parisian and English taste that makes itself visible not only on the clothing and coaches of the aristocratic society, but on their customs and conversation as well. We should imagine this faded and parading, bulky and ceremonious magnificence of a town rich in military, religious and economic relics: the magnificence of a town that – like a declined, but still proud and affable queen – has preserved only the beauties of one of those realms that are called extreme by the scholars. This is the realm where the harshness of the northern winters alternate with the southern balmy breathes. We should vividly picture all these contradictions (existing within the

[5] For a critical comment on this conception see James Clifford's criticism on the localizing types of culture definitions: Clifford 2001, no. 41.

[6] Excellent examples tackle the meaning-endowment of the space in Said 1978 (his examples taken from the Orient interpret the appropriating gestures of Western colonialization); Wolf 2000 (a work with excellent Eastern European examples on the issue).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

amidst of a rich and barren nature, of a half-uncivilized, ignorant, superstitious people full of suppressed sorrow and firmness, of a slavish people that is always ready to rebel) ***to be able to understand that only the individuals of a miraculously strange species cannot seem unfamiliar here.*** [underlined mine – Sz. L.] (Liszt 1861:180–181).

The text doesn't hide that it appeals to the imagination and offers the image of a community that is allegedly *strange*, and the strangeness of which is pictured as being abnormal, basically inscrutable and thus downright threatening. The metaphors that constitute the imagined space domesticated by a major Rroma group implicitly picture a community that menaces the stability, and whose tranquility is only provisional. The constructed strangeness of the space constructs the strangeness of the Rroma on its turn: the geographically located and almost scientifically explained strangeness is endowed with the potential menace.

The distribution of the qualitative difference, strangeness in this discourse is also gender-specific. Rroma women are given a special place within their community: they are endowed with such roles that can be fulfilled successfully only by them, so their strangeness is doubled. When Liszt treats these roles as pathologically determined, he aims at integrating his vision on the Rroma into the canonic scientific visions of his age. The scale norm of this vision was exactly the biologically palpable *difference* and *strangeness* that could constitute the specificity of a certain race. Let me quote Liszt: *"The women who are generally blessed with less affinity to perceive and compare, under this tropical climate of the passions have acquired such an extraordinary and supernatural insight that helps them to find out secrets, never told by anybody, but sensed by them by means of their pathogenetic (pathogénétique) qualities"* (Liszt 1861:180–181). Nay, the strangeness at issue is even more obvious and persuasive since it is palpable also for the *outsiders*: *"[...] the vividness of their imagination gains ground like the fire, becomes contagious after touch and shatters everyone like the blow of the electric machine"*; at the same time the outsiders are *depending* on this experience, they seem to be in need of it:

It is not accidental that common people attribute a peculiar origin to this faculty. And it was not accidental that distinguished ladies, country lasses and the great and the good went to them for a thousand times in order to learn the secrets of their future from these black and beautiful women; whose hair is a bit bluish, whose slenderness is so daring, who close their eyelashes with such a delight [...] (Liszt 1861:151–152).

This rearranges the relationships between the Rroma and the non-Rroma into hierarchy and a state of dependence: the non-Rroma are pictured as in need

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

of the gift of prophecy of the Rroma women – nay, with regards to such an aspect of the human life that basically borders the personal existence, i. e. concerning the future. This state of affairs is disquieting in the structure which can perceive the Rroma community either as outsider to the structure itself or as inferior to it. From this perspective one cannot be astonished at the criticism aimed at the alleged superiority Liszt would have given to the Rroma community over the Hungarian one.

A basic comparison that somehow becomes the core of the whole work draws a parallel between the Rroma community and the Jewish one. *"We should compare their [i. e. of the Rroma] maintenance appliances to those of another people that also live in Europe without native land, home and hospitable surroundings – a people whose tenacity is miraculous"* – writes Liszt at the very beginning of his book and goes on to draw the parallel anthropology of another community (kin to the Rroma one) in a series of interwoven chapters. The Jewsih appear to be a community whose fundamental feature is an alleged subversive character; then again the cohesive power that seems to have an overtly positive content in the case of other communities is represented as a kind of negative, opposing and ruinous hatred:

If they [i. e. the Jews] *are driven out from their mildewy dens, from amid the riches they ceaselessly hoard in bundles, they flee and take with themselves the same bile hidden in honey, the same hypocritical hatred and the same inexorable plans. If they entrench themselves somewhere, they won't ever be content with living at the expense of the aborigines, but they seem to slurp the breath of the former and to drain away their knowledge so as to be able to rule over those who let them enter their premises* (Liszt 1861:20).

Liszt views the Jews in same he envisages the community that figures in the title of his book: a compact and homogenous group is pictured. Nay, while he operates with a minimal territorial distinction as regards the Rroma (and localizes the master type of the Rroma within the Hungarian Rroma community), the Jews seem to be not only compact, but also unchanged. The discoursive practice at issue implicitly alludes to an alleged unchanging nature of both of the communities: thus it is inferred that there is no chance of change within the inherited nature of these communities and that – given their homogeneity – the discourse upon them, their nature, aims and values can be as stable and as timelessly valid as their character is pictured to be.[7]

[7] The discoursive illusion of homogeneity makes it easier for the viewer to speak about the communities, the practice offering also the delusion of perspicuity, and strengthening the alleged truths of the viewer, hiding their partiality, and making them seem global: "Should we find them everywhere, there is no essential change in their way of life. Should these aimless wanderers cover enormous distances, they always stay true to their principles, and there are no differences

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

This is the interpretive process that makes easier negative stereotyping, too. For instance, when the Jewish way of life is associated with an inherent historical decadence of the community, the view makes itself accepted and becomes intervowen with negative values and notions of enmity exactly along an alleged homogeneity and similarity of the ethnic group in question:

How easy it seems to explain the reasons that are holding this group together strongly […]. The Jews – that term themselves the people of God – are seen as cursed for eighteenth centuries: ignominy, indignity and calumny have been abundantly cast upon them. But they pay with hatred for the calumny, with wrath for the indignity and with vengeance for the ignominy. They abide the place the Christian embourgeoisement stakes out for them, but are to change their decadent rubbish tip into the hearth of disaster and peril and spread a contagious disease never seen, named and grasped before, a disease that will bring their oppressors to ruin (Liszt 1861:20).

The image of such an apocalypse (and also that of the role of the Jews in it) seems so widely spread at the midst of the nineteenth century, that it is no wonder that this narrative appears to be shared as an interior norm by almost the whole reception of Liszt's work [8].

According to Liszt, it is the lack of any affection to a specific territory that brings close the Jews to the Rroma: *"This people that always better travels and rushes about rather than changes, is steadfast in its nature. But it is not a pleasure for it to move to another place like it is for the Rroma to pack up and go away so as to look for the misfortune, which is the inevitable fate of both of them"* (Liszt 1861:24). The failure to locate and (thus) to grasp the community is unsettling first and foremost from the failure to territorially locate it. This is natural in an age when (in spite of the spreading of the new and more effective forms of traffic services and the cult of touring) modern nation–making still associates distinct macro-cultures to specific, localized geographies.

---

among them but the degrees of the very same talent. […] No differences can be found even at the furthest tribes who don't know one another at all". Or, to quote another telling passage from this point of view: "Living in Metz, Mr Maréchal did really enthralling experiences in pastels regarding the Rroma of the Voges realm. We haven't ever seen a poet or an artist who could render the feeling and poetry of the Rroma life so truly. He has a whole collection from these portraits on which the nature itself can be seen in action and one could imagine that they were made on the model of individuals who have just arrived to Europe and still bear the characteristics of the Indian races. […] Any painter could find worthy models for his brush in the sight a Rroma orchestra offers. He would surely be surprised seeing these people who resemble one another like the children of the same mother […]" (Liszt 1861:20).

[8] An example from the early 1860's for this narrative: the illustrated magazine *Vasárnapi Újság* discloses the news that the Hungarians charge the Jews with accusations of poisoning. Cf. *Vasárnapi Újság* 1861: 203.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

This geographic imagination that deduces the characteristics of a certain culture from its spatial aspects serves the basis for a whole line of argumentation. According to this the renewal and conversion of the urban Jews is actually apparent: the core of their nature stays stable and unchanged. Liszt is not the only one to employ Biblical arguments more or less metaphorically at the midst of nineteenth century: in the 1830s the Hungarian István Horváth reinterpreted the mediaeval narrative of the divine election of the Hungarian people and tracked back the origins of this community along the Bible. Though the professional historiography of mid-nineteenth century Hungarian culture rejected Horváth's views, these seemed to reappear in the fist literary / national commemorations, exactly at the end of the 1850's.[9] When Liszt employs the Bible to prove the inherently hostile character of the Jews, he actually uses this historical framework without any explicit comments:

[In parts outside Europe] the Jews are the same as they were in the Middle Ages: wily, cunning elements of the society who always pretend; they flatter its vanity and faults, exhaust its resources and despise its feebleness. The traces of these indelible characteristics seem to fade out in Central Europe [...]. But in spite of this [...] if they fell out of the grace of the society, there would be enough Hebrew blood in their veins from the one that had once been given by Jacob to his twelve sons so as they could take delight in the death of their tyrants (Liszt 1861:32-34).

These are also those characteristics that border and influence their attitude towards creation: according to the view, the hiding of the ill-mood and the inherent hatred cannot lead to creative imagination (presenting an ethical philosophy of the creation that presupposes the presence of the *good* in everything that presents itself or is perceived as *beautiful*). Thus Liszt's argumentation deprives the Jews of all the creative faculties, leaving them with *mimetic* ones. It essential to see that what has been termed as the inherent characteristics of a literary system (i. e. operating with norm of mimetic and creative processes, a so-called pre- and post-Romantic distinction) becomes here, in Liszt's book, a basis for ethnic characterization. The 'specific' 'literary'

[9] On Horváth's views and his negative canonization, see Soós 1994. On the argumentative power of the Moses-metaphor in the 1859–1860 commemorations which celebrate the literate Kazinczy as the founder ('the Moses') of recent Hungarian national history see Margócsy 1997,2000. Both Margócsy's excellent paper, and other interpretations tackle the Moses-metaphor locally: I suggest a broader interpretation of the problem that includes the fact that the commemorative practices (both in the 1850–1860's and later, for instance, during the Hungarian Millennium) employ different narratives from the canonic professional ones. From this perspective, I see the Moses-metaphor and the narrative of divine election as the recurrent sign of one of the rival narratives on national identity and history. The Biblical argumentation is – in this view – a framework that makes these narratives visible.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

norms come to be re-situated and work within another framework: *"But because they [i. e. the Jews] have subdued all their feelings during the last twenty centuries, and they have been very careful to hide **all** things of their hearts and to sharpen their wit in matters of wiliness and deceiving, they could study the arts, but they have never learned how to **create**"* (Liszt 1861:32-34). Though the norm of creation lays emphasis on differentiating the Rroma from the Jews, we should pay attention to another discoursive procedure that establishes a subtle hierarchy between the two above-mentioned groups and the utterer of the discourse on them (respectively the community the utterer presumes himself to belong to). This procedure of exclusion is closely linked to the dichotomy of the silence and speaking. Who is the one that is allowed to speak and who is the one that is sentenced to silence? Who speaks in the name of who? This are the questions that pop up when Liszt associates the faculty of silence to the Rroma, too. In their case the silence is presented not as a conscious, but an instinctive feature. But by attributing silence to the communities at issue, he actually grants himself the title to speak about and in the name of these communities. For – according to this logic – if a community does not wish to speak about itself or it is not able to do it deriving from its existential circumstances, then it is possible and justified to speak in lieu of it, to represent its 'truth'. This argumentation situates the one represented into complex power structure where the narrator is always above the one he speaks about in matters of competence, validity, entirety, justification and knowledge.

This competence – omnipresent in processes of acculturation, for instance in the thinking about 'the folk' in mid-nineteenth century Hungarian culture – is vindicated also when Liszt speaks about the ennobling and improvement of the Rroma:

> *we asked from ourselves, couldn't be the Rroma artist be endowed with all the advantages that the study would mean for the mere zeal; if we looked after one of these foreign beings, couldn't we make him get civilized; wouldn't be consideration implanted in one of these undomesticated beings helpful in ennobling him* (Liszt 1861:191-192).

So, the Rroma are in need of ennobling from the very beginning – and *we and only we* are the ones who know *how* to ennoble such a community, nay we are already in possession of these qualities and not in any need to be 'ennobled'. These implied values and value-judgements of the perspective of *ennobling* articulate a way of looking at things where *the other* lacking our values makes him / her / it fallible and blameworthy (and thus strengthens the confidence in the autocracy of our own values).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Liszt presents the instance of a Rroma boy bought [!] from count Teleki as the master example of his endeavour to ennoble somebody from the community in question:

In Paris, at that time when we hardly thought of all those Rroma whom we had ever met, seen, heard and dreamed of, count Sándor Teleki visited us, accompanied by a some twelve-year-old boy. This latter wore a waistcoat resembling the one of the hussars, his complexion was dark brown, his head of hair stood on end in an aboriginal disorder. He was extremely arrogant and held a violin in his hands. "Here he is – said the count and pushed him closer to me – it is a gift I am bringing for you". […] This evil being had been discovered in one of Teleki's estates, had been bought and sent for Teleki so as to become a friendly gift (Liszt 1861:191-192).

The story that ends in Liszt's failure to ennoble the boy can be seen as a typical colonial occurrence and makes visible one of the consequences of the above-discussed conception: according to this effect the object community is always the field of free experimentation since the ennobling aim and the probable success of this aim makes such and alike experiences equitable and necessary. The aim ('the ennobling') ennobles the process itself, too: the member of the object community can be bought, can become a friendly gift, and his story should inevitably be imagined along the narrative of ennobling.

Let me remind, that this is not the only and first case when Liszt (and the discourses alike to his one) make artifacts seem natural and thus represent their ontology as given as advance and unalterable. This is the case with his view on the Rroma community that – according to his arguments – cannot be entered or left neither by the members of the community nor by the outsiders since it is given *a priori*. Thus the borders between the Rroma and other communities appear as anthropologically given and existing a priori of any human perception and judgements: the border-making, its consequences (and within this: the exclusion resulting from the border-making) are presented as inevitable, unalterable and depending neither on the community nor the ones viewing it:

Csermák [the famous Rroma musician] is a bloodstained sacrifice of this merciless opposition in which those can find themselves who – after having been brought up in our civilized circles – try to enter that aboriginal state from which the Rroma are not willing to step out. The Rroma feel themselves somewhat chained in the civilized circles and come to experience a state of extreme anxiety that appears to be adjacent to madness, but at least leaves the innermost parts of the human being untouched. But those who return to the primitive state after having lived and felt in a completely different way, will see

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

deranged all his faculties that are the prerogatives of the human being (Liszt 1861:300).

Though Liszt's work seems to have a very positive view on the role of the Rroma – at least the Hungarian reception of the book disapproved exactly this alleged positive role attached to the community at issue in comparison with the Hungarian national community – a minute analysis of the book reveals an intricate and complex power framework which elaborates not only a hierarchical structure (often positioning this imagined community at the bottom levels of the hierarchies), but – at the expense of several types of exclusions – it strengthens the colonial view it endows both itself and its non-Rroma readers with.

II.

Des Bohémiens had a paramount effect in Hungary of the time. Some protested against the work even before its publication, others – like Sámuel Brassai – made attempts at refuting its assertions after its translation into Hungarian in 1861. The impact can be gauged if we think about the endeavours of Emil Ponori Thewrewk who dedicates a whole chapter to the three-decade-old issue within the bibliographic section of Joseph archduke's Rroma grammar. Nay, special stress is laid to establish the alleged truth of the issue and to underline: Liszt himself acknowledged his 'mistake'. The conclusions of Ponori's treatise are interesting exactly because they reveal the strength and the hidden continuance of the polemic:

Since before he came to Hungary [!] the Rroma hadn't known the similar pulsation of the accent of the Hungarian language and music and he has acquired it here [...] it is clear that he couldn't bring the Hungarian music, having an aboriginal Hungarian rhythm, with himself: he has learned it here. Hearing this refutation on January 13, 1873, by word of mouth Liszt asserted that he is a practical musician [...] and admits the validity of this conclusive proof (Ponori Thewrewk 1888:331).

The reappearance of the controversy also after almost three decades shows that Liszt's assertions touched upon highly powerful communal consensual beliefs, normative, conventional and unquestioned knowledge the restoring and reinforcing of which came to be of paramount importance. This is why it can serve as a significant source for an analysis centred on the exploration of the diachronic factors of the Hungarian national community; what are these identity-components, what kind of media, occasions and genres are seen fit to represent them – these are the questions that can be raised along the texts of the

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

debate.[10] The fact that the sources are part of a debate have a positive quality from the perspective of the paper: media that carry conflicting and rival pragmatics usually activate and bring forth also *hidden*, *unspoken* and even *unconscious* presuppositions and stereotypes.

For instance, when deducing the Rroma (and implicitly the Hungarian) music from the living conditions of this community, Liszt implicitly asserts that enormous human values can be produced in a space outside and ontologically different from the organized, domesticated, fixed and firmly bordered territory and in certain senses this latter (be it urban or rural) has no chance to make up for this spectacular disadvantage (since it doesn't seem compatible with these values already because of the nature of its ontology and thus it isn't even able to produce and to vindicate them as being their own, but only as *learned* ones). Passages like the one that follows were refuted seemingly on the basis of these presuppositions:

When we first returned to Hungary, we wanted to revive our memories of youth and wished to see the hordes on the fields and in the forests, amidst the picturesque spectacle of their stay. We wished to see them amidst all their contradictions that contain no convention and pretension at all rather than the close walls of a room suppressed by other rooms, or in the narrow and stinking streets of the towns the dust of which they brush off from their legs [...] (Liszt 1861:158–159).

At the same time the hint upon the implied proximity of the Rroma community to nature and artlessness offended the structure of the Hungarian national cultural discourse where these categories had already been value-loaded from the beginning of nineteenth century.[11] The categories have already normative value at the end of the 1850's and are considered essential in the

[10] I find less interesting (but, of course, it can be considered a viable solution) the interpretation according to which the whole debate would be about "the malevolence of some of Liszt's contemporaries" and "the mistakable title of the book" (see Kaczmarczyk 2001:102).

[11] Already in 1818 István Kultsár connected the notions of the national, folk, natural and artless: "The artless nature represents itself in them [i. e. in the folk-songs] and the natural character, the mores and the way of life of the nation become obvious from them." (István Kultsár, *A köznép dalai* [*The songs of the folk*] in *A magyar kritika évszázadai. 2.: Irányok. Romantika, népiesség, pozitivizmus*, written and compiled by Béla G. Németh et al., Szépirodalmi, Bp., 50). Ferenc Pulszky regards the products of folk culture also *historically* in close links with artlessness: "The folk has preserved the power of nature that endows the sounds of the feeling heart with an irresistible grace" (Ferenc Pulszky, *Népmondák* in *A magyar kritika évszázadai. 2: Irányok. Romantika, népiesség, pozitivizmus*, written and compiled by Béla G. Németh et al., Szépirodalmi, Bp., 226). János Erdélyi's opinion on the 'birth' of the folk-songs implies an inherent artlessness and the lack of anything that would show these cultural products as artifacts: "This [i. e. the process] is like breathing […] so of an utmost naturalness, since humans learned it from nature itself." (Erdélyi 1991:107) [The paper was originally published in 1843).

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

representation of the Hungarian national culture (even if notions of nation and national are extremely dispersed even diachronically). Hungarian folk culture regarded as the repository and *indicium* of artlessness[12] in national culture was touched upon passages like:

The Rroma virtuosos were those who created these energetically interrupted, or softly rhyming rhythms. They are the only ones who [can] explain this art in their quality of artists. Even if the shepherds and herdsmen played the very same themes on their flutes and reeds, the reapers sang the very same melodies, the Rroma were those who lent value and fame, and infused life to these rhythms by their feelings and performance (Liszt 1861:270).

The (rounded) wholeness of the tradition and the integrity and originality of the texts building this national tradition seem also to be normative characteristics within (the elite of) the Hungarian culture that responds sensitively to Liszt's work. One of the founding national narratives asserts that tradition is inevitable for bordering the present and future existence of the nation; on their turn originality and integrity assure the quality of this tradition: *"Nothing feeds the national self-esteem more than reading the histories [!] of the nation. And nothing can be better moral drawn from. […] But the science and above all the historical science can become common property of the nation only in an artistic form."*[13] The latter part of Csengery's assertion points to also another norm regarding the mediation of the tradition: only those narratives are considered legitimate and representative which present the story of the community as a whole, ceaseless and enthrallingly *beautiful* account. The *facts* don't acquire truth and reality from their having been occurred, but (also) from their being *formed*. The Rroma pictured by Liszt seem far away from this ideal (and from this point produce a rival version of national identity) when they are

[12] Cf. in general, for instance: *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, ed. James Clifford – G. E. Marcus, University of California Press, 1986, in particular: Tamás Hofer, *Construction of the 'Folk Cultural Heritage' in Hungary and Rival Versions of Identity*, in "Ethnologica Europaea" 21, 145–176. In other papers I posed the question from the perspective of the discipline–founding activities of nineteenth – century national cultures: Levente Szabó (2003), *Gondozók és gondozottak. Filológi(ák), önértelmezések és kulturális konstrukciók a XIX. század közepén* [*Philologies. Editors, the edited and cultural constructions in mid-nineteenth century Hungary* in István Berszán (ed.), *Proceedings of the first conference of the Dept. For Hungarian Literary Studies*, Transylvanian Musaeum Society, Cluj, respetively *The Making of the Nineteenth-Century Hungarian Historical Canon*, Yearbooks of New Europe College. Institute for Advanced Study, Bucharest, under press.

[13] Csengery 1884:146. Cf. also for the norm of artistic represenation: Arnold Ipolyi, *Történelem s a magyar történeti szellem* [*History and the Hungarian historical spirit*] in Flóris Rómer, Arnold, Ipolyi, Vilmos, Fraknói *Egyház, műveltség, történetírás* [*Church, education, historiography*], Gondolat Publishing House, Budapest: 150; Szinyei 1863:488–489; Wenzel 1856, I:135–139.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

presented as ignorant of the importance of macro-communal memories and if they do pay attention to them these will not suit the norms of wholeness, integrity, originality and artistic formation:

Me tried to persuade the elders of the horde to chat with us; we called upon them to narrate some fantastic episodes from their memories. Their chronicles don't go beyond the present generation and besides they have to be helped to recover the course of the events. They have to be questioned to regain the details so as we could make a whole out of them; but if we can draw up the course of some event with their help, they are extremely happy […] and they describe the recalled events with interest, a fine poetry and in Oriental tropes. […] The originality [of these stories] consists in wrapping up the hero in a highly emotional form accompanied by more or less fantastic and unforeseen details. […] Otherwise nothing else has been preserved on their lips but historical fragments: anecdotes that are attributed to one or the other horde. It would be an impossible venture to draft the biography of one of them. Their memories are interwoven only in some eminent points (Liszt 1861:160–162).

The national past viewed as a unique entity, the notion of the civilizing ancestors and the primeval genealogy as the *indicia* of communal values are all injured in Liszt's discourse since it affirms that the past (in possession of all the qualities mentioned above) of the Hungarian national community can be viewed as similar (or even less valuable) than the history of the Rroma that allegedly lacks all the characteristics that are fundamental in the case of the former:

In olden times the Rroma who had tasted all the types of bread all over the world came to put up their tents in the plains where the Hungarians had settled down. Though they had accepted the language of the ancient Roman world more than other barbarous conquerors, the offspring of this race, coming from far-away realms, were changed less [by the Roman culture], since they had found little trace of the spirit, laws and civilization of the Empire in these realms. Thus they preserved the memories of their wanderings and of their predecessors (who had been as uncivilized as were those of the Rroma) and when they saw the Rroma joining them, they didn't felt such an unfamiliarity towards them like others did. […] On the other hand the rommys [!] felt enthralled in the midst of a rich and gentle nature […] They found that diversity of the sunlight and the feelings they always strive after […] (Liszt 1861:199-201).

Liszt not only implicitly questions the norm of unique national history and the 'purity' of the genealogy of the Hungarian nation, but also offers a rival version on the coming into being of the same community:

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

If the Rroma had their traditional dance, they had to have also a music of theirs adapted to this dance. What would be strange and impossible in the fact that the Hungarians – using the talent and superiority of their guests in matters of music – adapted the rhythm of their national dance to the rhythm of the Rroma music and in time the approach between them became so perfect that even the trace of the origins have been lost.

Nay, when Liszt labels the gesture of naturalization a conscious and undertaken historical deed, he builds into the rival identity an assumed dependence of the Hungarian national community to the Rroma one:

Hungary acted magnanimously and wisely when it adopted this child who was languishing and weak; it foresaw that the baby would be beautiful several years later. It gave it name to the child and presented it with family and inheritance right. Then it attracted the child to its hearth, it drank with the child from the same glass and sacrificed to the same gods together with it. Their existence became one in a way that the difference of their blood passed unnoticed (Liszt 1861:271)**.**

At the same time Liszt situates the development of the Rroma musical culture in a context that is traumatic for mid-nineteenth-century Hungarian elite culture: the presence and alleged reaction of the Hungarian public.[14] The lack of the elite public and the great success of some non-elite cultural products made this aspect of the national culture a sensitive component of the cultural discourse of the time.

The art [...] demands favourable circumstances to become naturalized. It isn't given to the individuals, but to the communities; though it feeds abundantly the one who is able to taste it, it still cannot be created by the breath of a sole and weak human being. This might possess the talents of an artist, but they vanish without other viable sources. The enthusiasm of the communities is as sorely needed as the fertile ground for the seed. If this ardour doesn't keep the art alive, the birth of a bastard is inevitable (Liszt 1861:208).

Liszt not only describes the Hungarians as the ideal public and the point of reference for its success (in a time when the debates on the lack of the public and the lack of the success of Hungarian canonic literature are high on the order of the day!), but points it out like a public that is fit only for patronage and listening and thus deprives it from the creative faculties. So like as at other

[14] On the notions of the public and the debates upon them with regards to Hungarian culture and specifically to Hungarian literature, see Hász–Fehér 2001.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

times the explicit positive qualities attached to the Hungarians become implicit negative ones:

The Rroma as a public [...] didn't give satisfaction to the Rroma. He needed a public that was above him – a public that was able to give an account of what he heard [...] The Hungarians came to be this cultivated audience , without whom the art would have become scraggy [...] Nobody shut his/ her door from before them: the straw huts and the palaces received them warmly. [...] It was necessary for one of them to be superior in the creation [...] and the other to understand and to regard the creation of the other as beautiful so as to hearten, protect and make it prosper (Liszt 1861:209-210, 250).

The co-arts constitute many more arguments in *Des Bohémiens* only to support the idea that Hungarian music is a derivative of the Rroma music in the sense that the latter had been the one that upheld and ennobled the music of the former. These arguments that refer to the co-arts reveal a mid-nineteenth-century Hungarian identity is composed from multiple factors and among these factors the humanities in particular and the arts in general seem to have a paramount role. *"If there were any of them who ever tried the adjustment to dwelling in hut, sooner or later returned to their needy homes, tattered clothes and ill-mannered mates, to the brown beauty of their women, to the babble of the unknown brooks, to the improvised orgy of their lunch and to their frantic dances"* – quotes Brassai Liszt's work so as to refute the last argument of the highly poetic overall view. He comments on it:

*We cannot stand to leave this awkwardness of the A[uthor] untouched. Where could our fellow countryman, Liszt see frantic dance (**danse frénétique, danse échevelé** – as he calls it) within the realm of the Carpathians either at the Hungarians or at the Slavs and the Rroma. After all the **csárdás** carries all the good manners and does never commit a faux pas even when the spirits go high. If one wants to see **frénétique** and **echevelé** he/she should chose the German walzer, the Czech redowacska or the French cancan, but let us object strongly to such epithets regarding our [!] dance* (Brassai 1861:4-25).

Brassai's objections can be approached from another angle: he represents the Hungarian music and the national dance of the same community along a chain of representational media and occasions the elements of which seem to be interwoven. The epic poem, the national clothes, the national music and the national dance are such media. Representation not only offers the media for representing the national community, but also prescribes certain canonic attitudes and usages towards them, specifying – like in our case – also the

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

attitudes and usages that are unacceptable and single out also the ones belonging to the national community from the ones that are excluded from it.

Let me offer a few samples that can contextualize this nature of the Hungarian music as viewed at the midst of the nineteenth century. Imre Vahot, the redactor of the chief editor of *Napkelet* was invited to be the best man at the wedding of Ferkó Patikárius and Rózsi Boka, the former being a famous Rroma musician of the time, the latter the daughter of a similarly famous Rroma musician. Vahot not only went to the wedding, but organized an evening with an artistic programme for the general public present in great numbers at the event. The correspondent of the *Vasárnapi Ujság* comments upon the apparently successful affair:

Many people gathered in the small theatre – why? I don't know that, but I know for sure that ***I love Rroma music; if I order it to be played I pay for it, and till that does the friendship hold!****. If I were a Hungarian writer, I wouldn't "play academy" on the occasion of a Rroma wedding!* (It deserves attention that the cream of Debrecen thinks in this manner; we have kept repeating for a long while that less "Rroma-mania" would be desirable - note of the editor)[15].

The report illustrates the process of border-making very well: the Rroma music is implicitly valued not only as an inadequate media of the Hungarian literature (that –on its turn – is viewed as a representational media of the national community), but also is perceived as inherently differing from the Hungarian 'national character'. One of the following issues of the *Vasárnapi Ujság* already speaks about "the honour of the Hungarian writers and literature"[16], but beyond the debate on the occurrence there seems to be a tacit concord regarding the place of the Rroma: *"I rather listen to our Rroma – who were created by the God of the Hungarians solely for the Hungarians themselves and who cannot live without the Hungarian nation [...] – than to the play of the foreign artists"* [17] – puts it one opinion-maker, revealing the fact that the seeming acceptance actually hides a strong exclusion of the Rroma community.

The debate over Liszt's book brings forth not only the (half-)hidden components and mechanisms of the diachronic national identity, but also strengthens them as the criteria of belonging to the very same national identity.

The paper tried not only to trace back these factors and the notions, criteria and narratives incorporating them (and attempted at underlining the multiple character and pragmatics of both the diachronic macro-identities), but – in its

[15] Vasárnapi Ujság December 12, 1858, no. 50, 599 [emphasis mine – Sz. L.].
[16] Vasárnapi Ujság January 2, 1859, no. 1, 11.
[17] *Visszhangok a debreceni dalidóról*, Napkelet December 17, 1858, no. 51:813. See also: Vahot 1858, no. 49:781.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

first part – also pinpointed at the mechanisms of *othering* through which cultural *otherness* was perceived and "translated" in a given historical period.

REFERENCES:

Brassai, Sámuel [1861]. *Magyar vagy cigány-zene? Elmefuttatás Liszt Ferenc "Cigányokról" írt könyve felett* [*Hungarian or Rroma music? Essay on Liszt's book upon the Rroma*], Kolozsvár.
Clifford, James 2001. *Utazó kultúrák* [*Travelling Cultures*], Magyar Lettre Internationale, no. 41.
Csengery Antal 1884. *Előszó* [*Foreword*] in Cs. A., *Történetírók és a történetírás* [*Historians and history-writing*], The Publishing House of Kilián Frigyes, Budapest.
Czeke, Sándor 1858. Hölgyfutár.
Erdélyi János 1991. *Népköltészetről* [*On Folk Poetry*] in E. J., *Nyelvészeti és népköltészeti, népzenei írások*, ed. Ilona T. Erdélyi, Akadémiai Publishing House, Budapest [The paper was published originally in 1843.)
Hász–Fehér, Katalin 2001. *Elkülönülő és közösségi irodalmi programok a XIX. század elején. Fáy András irodalomtörténeti helye* [*Integrated and structured literary programmes at the beginning of the nineteenth century. The historical value of András Fáy*], Kossuth University Publishing House, Debrecen.
Hofer Tamás, *Construction of the 'Folk Cultural Heritage' in Hungary and Rival Versions of Identity*, "Ethnologica Europaea" 21.
Kaczmarczyk Adrienne 2001. "*Conquassatus, sed ferax". Liszt Ferenc a magyar szabadságharc leverése után* [*Franz Liszt after the defeat of the Hungarian War for Independence*] in *Vereség vagy győzelem?* [*Defeat or success*], ed. Anna Cséve, Petőfi Irodalmi Múzeum, Budapest.
Kultsár István. *A köznép dalai* [*The songs of the folk*] in *A magyar kritika évszázadai. 2.: Irányok. Romantika, népiesség, pozitivizmus*, written and compiled by Béla G. Németh et al., Szépirodalmi, Bp.
Liszt, Franz 1859. *Des Bohémiens et de leurs musique en Hongrie*, Paris, Bourdillat.
— 1861. *A cigányokról és a cigány zenéről*, Heckenast, Pest.
— 1966. *Briefe aus ungarischen Sammlungen* 1835–1886, gesammelt und erläutert von PRAHÁCS Mária, Akadémiai Publishing Company, Bp.
M**argócsy** István 1997, 2000. *Magyarok Mózese. Az 1859-es Kazinczy-ünnepélyek nyelvhasználatához,* november 53–57.
Polyi Arnold. *Történelem s a magyar történeti szellem* [*History and the Hungarian historical spirit*] in Flóris Rómer, Arnold Ipolyi and Vilmos Fraknói, *Egyház, műveltség, történetírás* [*Church, education, historiography*], Gondolat Publishing House, Budapest.
Ponori Thewrewk, Emil 1866. *Cigány zene-e a magyar zene, vagy eredeti magyar?* [*Is the Hungarian music Rroma, or aboriginally Hungarian*] in P. T. E., *A hang mint műanyag. Költészet-zenészeti értekezés a magyar zene eredeti magyar voltának bebizonyításával* [*The sound as material. Poetic–musical treatise with a verification of*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

the aboriginal Hungarian nature of the Hungarian music], The Publishing House of Hartleben Adolf, Pest.
—1888. *A magyar zene eredete* [*The Origin of the Hungarian Music*] in József archduke, *Cigány nyelvtan. Románo czibákero sziklaribe* [*Rroma grammar*], The Hungarian Academy of Sciences, Budapest.
—1888. *Irodalmi kalauz* [*Literary Guide*] in JOSEPH archduke, *Cigány nyelvtan. Románo csibákero sziklaribe* [*Rroma Grammar*], Budapest, The Hungarian Academy of Sciences.
Pulszky, Ferenc. *Népmondák* in *A magyar kritika évszázadai. 2.: Irányok. Romantika, népiesség, pozitivizmus*, written and compiled by Béla G. Németh et al., Szépirodalmi, Bp.
Said W. Edward 1978. *Orientalism*, Pantheon Books.
Simonffy, Kálmán 1859. *Dr. Liszt Ferenc és a magyar zene* [*Dr Franz Liszt and the Hungarian Music*] *I-II*, Pesti Napló September 6, 7, 14.
Soós István 1994. *Horvát István és a történeti segédtudományok*, doctoral thesis: manuscript, Budapest, Library of the Hungarian Academy of Sciences Manuscript D17.533.
Szabó Levente 2003 a. *Gondozók és gondozottak. Filológi(ák), önértelmezések és kulturális konstrukciók a XIX. század közepén* [*Philologies. Editors, the Edited and Cultural Constructions in Mid-nineteenth Century Hungary* in István Berszán (ed.) *Proceedings of the First Conference of the Dept. For Hungarian Literary Studies*, Transylvanian Musaeum Society, Cluj-Napoca.
— 2003 b. *The Making of the Nineteenth-Century Hungarian Historical Canon*, Yearbooks of New Europe College. Institute for Advanced Study, Bucharest, under press.
Szénfy, Gusztáv 1859. *Liszt a cigány zenéről* [*Liszt on the Hungarian Music*], Pesti Napló September 14.
, Sámuel [1861]. *Magyar vagy cigány-zene? Elmefuttatás Liszt Ferenc "Cigányokról" írt könyve felett* [*Hungarian or Rroma Music? Essay on Liszt's Book upon the Rroma*] , Kolozsvár.
Szinyei, Gerzson 1863. *Rövid pillantás a történetírás különböző fajaira művészeti szempontból* [*A View on the Different Ways of History-writing*], Sárospataki Füzetek July 24.
Vahot Imre 1858. *Patikárius Ferkó mennyegzője és Dalidónk*, Napkelet December 5, no. 49.
Wenzel, Gusztáv 1856. *Magyar történelem, vagy is történetkutatás, történettudás és történetírás Magyarországban* [*Hungarian History, i. e. Historical Research, Historical Knowledge and History-writing in Hungary*], Kelet Népe, vol. 1.
Wolf, Larry 2000. *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilisation in Enlightment Period*, romanian edition, Bucureşti, Humanitas.
Writing culture. The poetics and politics of ethnography, ed. James Clifford – G. E. Marcus, University of California Press, 1986.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

LIST OF CONTRIBUTORS

MARIN MARIAN BĂLAŞA
Ph.D in Philosophy, Faculty of History and Philosophy, University of Bucureşti.
Current position: senior researcher, Institute of Ethnography and Folklore "C. Brăiloiu", Bucureşti. Founder of the international yearbook "European Meetings in Ethnomusicology".
Permanent address: Tache Ionescu St. 25., 1 Sect., 70166 Bucureşti. Phone: 0040.021 6593748. E-mail: mmbalasa@hades.ro

CORNEL BĂLOSU
Ph D Candidate, Institute of Ethnography and Folklore "Constantin Brăiloiu", Bucureşti, Romania.
Current position: museographer, Department of Ethnography, Museum of Oltenia, Craiova.
Permanent address: Matei Basarab St. 16, 200 383 Craiova, Romania.

MARIA BÂTCĂ
Ph D, Faculty of History, University of Bucureşti.
Current position: senior researcher, Institute of Ethnography and Folklore "C.Brăiloiu", Bucureşti, Romania.
Permanent address: Tache Ionescu St. 25, 1 sect. 1, Bucureşti. Phone: 0040.021 6593748

ELENA BĂRBULESCU
M.A. in Oral History, Faculty of History and Philosophy, "Babeş-Bolyai" University, Cluj-Napoca, Romania. Ph D Candidate, Faculty of Letters, "Babeş-Bolyai" University.
Current position: research assistant, Institute "Archive of Folklore", Cluj-Napoca.
Home address: Horea St. 67-73, ap. 112, 3400 Cluj-Napoca.

CONSTANTIN BĂRBULESCU
Ph.D Candidate, Faculty of History and Philosophy, "Babeş-Bolyai" University. Undergraduate at the Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociale, Paris.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Current Position: Lecturer, Department of Modern History, Faculty of History and Philosophy, "Babeş-Bolyai" University.
Permanent address: Napoca St. 11, 3400 Cluj-Napoca.
E-mail: barbulescuco@yahoo.fr

CAMELIA BURGHELE
MA in Romanian Literature and Ethnology, Faculty of Letters, "Babeş-Bolyai" University, Cluj-Napoca; Ph. D, Faculty of Letters, "Babeş-Bolyai" University, Cluj-Napoca, Romania.
Current position: museograph, director of Department of Etnography, Museum of History and Art, Zalău, Romania.
Recent scholarly work: *În numele magiei terapeutice (On behalf of the therapeutic magics)*, Zalău, Limes, 2000.
Home address: Maxim Gorki St. 31, D, 4 700 Zalău ;
E-mail: camelia@zalau.astral.ro

SIMION CÂLȚIA
M.A, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris. Ph D Candidate, EHESS, Paris.
Current position: Assistant lecturer, Department of History, Faculty of History and Philosophy, University of Bucureşti
Recent scholarly work: (in cooperation) *Oraş, societate, cultură (Town, society, culture)*, Bucureşti, Editura Dominor, 2003; (with others Romanian historians), *Istoria Romanilor în texte (Romanian's History in texts)*, Bucureşti, Corint, 2001.
Home address: Str. Spătarului 22B, Bucureşti.
E-mail: simioncaltia@hotmail.com.

NICOLETA COATU
Current position: Ph D, researcher, Institute of Ethnography and Folklore "Constantin Brăiloiu", assistant professor, Faculty of Letters, University of Ploieşti.
Recent scholarly work: *Structuri magice tradiționale (Traditional Magical Structures)*, Bucureşti, All, 1998.
Permanent address: Tache Ionescu St. 25, 1 sect. 1, Bucureşti. Phone: 0040.021 6593748.
E-mail: etnograf @rnc.ro

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

NICOLAE CONSTANTINESCU
Current position: Ph.D, Professor, Director, Department of Ethnology, Faculty of Letters, University of Bucureşti, Romania.
Recent scholarly work: *Etnologia şi folclorul relaţiilor de rudenie (Ethnology and Folklore of Relatives' Relations)*, Bucureşti, Univers, 2000.
E-mail: ethnology@pcnet.ro

ROXANA DECA
Ph D Candidate, Institute of Ethnography and Folklore "Constantin Brăiloiu, Bucureşti.
Current position: assistant museographer, Department of Ethnography, Museum of Oltenia.
Permanent address: Matei Basarab St. 16, 1100 Craiova.

ŞTEFAN ENACHE
Current position: museographer, Museum of Oltenia, Craiova. Director of the Department of Ethnography.
Recent scholarly work: *Viziunea tradiţională românească asupra lumii (The Romanian Traditional Vision on the World)*, Craiova, Sitech, 2001.
Permanent address: Matei Basarab St. 16, 1100 Craiova, Romania.

MIHAI-VIOREL FIFOR
Ph D, Faculty of Letters, University of Craiova.
Current position: Director, Center for Studies in Folklife and Traditional Culture in Dolj County, Craiova.
Permanent address: Alexandru Macedonski St. 28, 1100 Craiova, Romania.
E-mail: mihai_fifor @yahoo.com

IOANA-RUXANDRA FRUNTELATĂ
MA, University of Bucureşti, Faculty of Letters.
Current position: assistant lecturer, Department of Ethnology and Folklore, Faculty of Letters, University of Bucureşti.
Recent scholarly work: *Roşcani - un sat pentru mileniul trei (Roşcani- a Village for the 3rd Millenium)* (eds. Narcisa Ştiucă), Hunedoara, Emia, 2000.
Home address: Liveni St. 19, ap.1, 4 sect. Bucureşti.
E-mail: ioanafruntelata@yahoo.com

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

CRISTINA-MARIA GAFU
M.A in Ethnography – Folklore, University of Bucureşti; Ph D Candidate, Institute of Ethnography and Folklore "Constantin Brăiloiu", Bucureşti
Current position: assistant Lecturer, Department of Philology, "Oil –Gas" University of Ploieşti; research assistant, Institute of Ethnography and Folklore "Constantin Brăiloiu", Bucureşti (as a contributor).
Recent scholarly work: *Aspects of the narrativity in personal experience stories,* in *Ethnologica* (collective volume), Bucureşti, Paideia, 2002.
Permanent address: Tache Ionescu St. 25, 1 sect., Bucureşti.
E-mail: crina_gafu @ yahoo.uk

DELIA ILIE
Ph D, Faculty of History and Philosophy, "Babeş-Bolyai" University, Cluj-Napoca.
Current position: assistant lecturer, Department of Sociology-Anthropology, Faculty Sociology-Psychology, Western University, Timişoara.
Permanent adress: Vasile Pârvan Bd. 2-4, 1900 Timişoara, Romania.
E-mail: IIIOANA@email.ro

SABINA CORNELIA ISPAS
Ph D, Faculty of Letters, University of Bucureşti.
Current position: director, Institute of Ethnography and Folklore "Constantin Brăiloiu".
Recent scholarly works: *Povestea cântată. Studii de etnografie şi folclor (Sung Story. Ethnographic and Folkloric Studies)*, Bucureşti, 2001.
Permanent address: Tache Ionescu St. 25., 1 Sect., 70166 Bucureşti. Phone: 0040.021 6593748. E-mail: etnograph@rnc.ro

LAURA JIGA
MA in Ethnology and Folklore, University of Bucureşti. Ph D, Faculty of Letters, University of Craiova.
Current position: research assistant, Institute of Ethnography and Folklore "Constantin Brăiloiu", Bucureşti.
Permanent address: Tache Ionescu St. 25., 1 Sect., 70166 Bucureşti. Phone: 0040.021 6593748. E-mail: etnograph@rnc.ro

ARETI KONDILYDOU:
M.A in 2000, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Current position: Ph D Candidate, EHESS, Paris.
Home address: 6, rue au Maire 75003, Paris, France. Phone: 00331 42711861.
E-mail: areti-kondylidou@club-internet.fr

LIGIA LIVADĂ-CADESCHI

MA, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris; Ph D, Institute of South-Eastern European Studies, Bucureşti.
Current position: lecturer, Faculty of Political Sciences, Bucureşti; researcher, Institute of South-Eastern European Studies, Bucureşti.
Recent scholarly works: *De la milă la filantropie. Instituţii de asistare a săracilor din Ţara Românească şi Moldova în secolul al XVIII-lea (From Mercy to Philanthropy. Institutions of Paupers' Assistance in XVIII th Wallachia and Moldavia century)*, Bucureşti, Nemira, 2001
Permanent adress: Spiru Haret St. 8, 1 sect., 70738 Bucureşti.
E-mail: ligia_livada@yahoo.fr

CONSTANTIN MIHAI

MA, Faculty of Letters, University of Craiova.
Current position: referent, Center for Studies in Folklife and Traditional Culture in Dolj County, Craiova.
Permanent address: Alexandru Macedonski St. 28, 1100 Craiova, Romania.
E-mail:mih_nick@yahoo.com

MIRCEA MUTHU

Current position: Ph D, Professor, Department of Romanian Literature, Compared Literature and Literary Theory, Faculty of Letters, "Babeş-Bolyai" University, Cluj-Napoca
Recent scholarly work: co-author at *Dicţionar analitic de opere literare româneşti (Essential Dictionary of Romanian Words)*, III th tome; co-author at *Dicţionar Esenţial al Scriitorilor Români* (*Essential Dictionary of Romanian Writers*), 2001; *Lucian Blaga-dimensiuni răsăritene (Lucian Blaga-eastern dimensions)*, 2nd edition, Piteşti, Paralela '45, 2002; *Balcanologia românească (Romanian Balcanology)*, I st vol., Cluj-Napoca, Dacia, 2002; *Balcanismul literar românesc (Romanian literary balcanism)*, I-III vol., Cluj-Napoca, Dacia, 2003.
Permanent adresss: Horea St. no. 2, Cluj-Napoca 3400.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

BOGDAN NADOLU
Ph D Candidate, Faculty of Faculty Sociology-Psychology, Western University, Timişoara.
Current position: assistant lecturer, Department of Sociology-Anthropology, Faculty of Sociology-Psychology, Western University, Timişoara.
Permanent address: Faculty of Sociology-Psychology, Western University, 2-4 Vasile Pârvan Bvd., 1900 Timişoara, Romania.
E-mail: bnadolu@hotmail.com

ALEXANDRU OFRIM:
Ph D, Faculty of History-Philosophy, University of Bucureşti.
Current position: lecturer, Department of Communication and Public Relations, Faculty of Letters, University of Bucureşti.
Recent scholarly work: *Cheia şi Psaltirea. Imaginarul cărţii în cultura tradiţională românească (The Key and the Psalm Books. The Book's Imaginary in Romanian Traditional Culture)*, Piteşti, Paralela '45, 2001.
Home address: Trapezului St. 3, bl. C2, sc. B, et. 8, ap. 78, 3 sect., Bucureşti.
E-mail: a.ofrim@pcnet.ro

LUCIA OFRIM: Ph D, Faculty of Letters, University of Bucureşti.
Current position: lecturer, Department of Ethnology and Folklore, Faculty of Letters, University of Bucureşti.
Recent scholarly work: *"Ce mi-e drag nu mi-e urât". O antropologie a emoţiei (I don't Hate What I Love. An Anthropology of Emotion)*, Bucureşti, Paideia, 2002.
Home address: Trapezului St. 3, bl. C2, sc. B, et. 8, ap. 78, 3 sect., Bucureşti.

NICOLAE PANEA:
Ph D, Faculty of Letters, Craiova.
Current position: assistant professor, dean of Faculty of Letters, University of Craiova.
Recent scholarly work: *Antropologie culturală şi socială (Cultural and Social Anthropology),* Craiova, Omniscop, 2000; *Zeii de asfalt. Antropologie a urbanului (Asphalt Gods. An Anthropology of the Urban)*, Bucureşti, Cartea Românească, 2001.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

LILIANA PASSIMA
Current position: museographer, Image Department, Romanian Peasant's Museum.
Recent scholarly work: 2002. Catalogue of the "Iconographers and Wooden Crosses Craftsmen" ; Fair Catalogue of "Rrom Minority Crafts" ; Fair / Catalogue of "Portraits, Gestures, Attitudes" exhibition, Krakow.
Home Address: 21 D. Cantemir Av., sc.C, ap.67, sect.4, Bucureşti, Romania. Phone: 004-(021)-3304283. E-mail: imalumina@yahoo.com

OVIDIU PECICAN
Ph D, Department of History, Faculty of History and Philosophy, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca.
Current position: assistant professor, Faculty of European Studies, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca
Recent scholarly work: *Arpadieni, angevini, români. Studii de medievistică central-europeană (Arpadians, Angevins, Romanians. Central-European Medieval Studies)*, Cluj-Napoca, Foundation Desire Publishing House, 2001; *Prezenţe feminine. Studii despre femei în Romania (Female Presences. Studies on Women in Romania)* (with Enikö Magyari-Vincze and Ghizela Cosma), Cluj-Napoca, Foundation Desire Publishing House, 2002.
Permanent Adress: Str. Emmanuel de Martonne, nr. 1, 3400 Cluj-Napoca.
E-mail: pecolino 999@yahoo. com

DRAGAN POPOVIĆ
MA in "Southeast European Studies", Faculty of Political Science and Public Administration, National and Kapodistrian University of Athens, Greece.
Current position: assistant lecturer, Department of Ethnology and Anthropology, Faculty of Philosophy, University of Belgrade.
Home address: Zahumska 63, 11 000 Belgrade, Serbia, FR Yugoslavia. Phone: +381 11 400 925; +381 64 2449 169. E-mail: dragan@grupa.org.yu, zekenje@yubc.net, draganmpopovic @yahoo.com

RODICA RALIADE
Current position: Ph D. Senior researcher, Institute of Ethnography and Folklore "Constantin Brăiloiu", Bucureşti, Romania.
Permanent adress: Tache Ionescu St. 25, 1 sect. 1, Bucureşti.
Phone: 0040.021 6593748. E-mail: r_c_raliade@yahoo.fr

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

LJUPKO S. RISTESKI
MA on social and cultural anthropology, University of Belgrade; Ph. D. in Ethnology, University of Skopje.
Recent scholarly work *Posthumous ritual complex in the traditional culture of Mariovo,*1999.
E-mail: risteski@iunona.pmf.ukim.edu.mk

MILA SANTOVA
Ph D, specialization in MNATP (Musée National des Arts et Traditions Populaires), Paris.
Current position: Lecturer, Department of Anthropology, University of Sofia; director, Institute of Folklore, Bulgarian Academy of Sciences.
Recent scholarly work: *Kultura i traditzia na malkia grad (Culture and Tradition of the Little Town)*, Sofia, Publishing House of the Bulgarian Academy of Sciences, 2001; - Mila Santova (textes rassemblés par…). *Ethnologie Française*, No. 2, 2001.
E-mail: mila_santova@yahoo.com

ANCA STERE
M.A in Ethnology and Folklore, Faculty of Letters, Bucureşti; M.A in South Eastern European Studies, Faculty of Arts and Design, Bucureşti. Ph D Candidate, Institute of Ethnography and Folklore "Constantin Brăiloiu" of Bucureşti.
Current position: Assistant researcher at the Institute of Ethnography and Folklore "Constantin Brăiloiu" of Bucureşti.
E-mail: etnograf@rnc.ro

LEVENTE SZABO
Current position: Ph D, lecturer, Department for Hungarian Literary Studies, Faculty of Letters, "Babeş-Bolyai" University, Cluj-Napoca, Romania.
Permanent adress: Horea St. 2, 3400 Cluj-Napoca.
E-mail: szabolevente@yahoo.com

ATALIA ŞTEFĂNESCU
M.A. in History; Ph D Candidate, Faculty of History and Philosophy, Western University, Timişoara, Romania.
Current position: assistant lecturer, Department of Sociology-Anthropology, Faculty of Sociology-Psychology, Western University, Timişoara.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Permanent address: Western University, Faculty of Sociology-Psychology, 2-4 Vasile Pârvan Bvd., 1900 Timişoara, Romania.
E-mail: ataliastefanescu@yahoo.com

NARCISA ŞTIUCĂ
Ph D, Faculty of Letters, University of Bucureşti.
Current position: senior researcher, National Center for Studies in Folklife and Tradition, Bucureşti, assistant lecturer, Department of Ethnology, Bucureşti. Director of a reasearch programme CNCSIS-MEC "*Coordonate ale convieţuirii multietnice în Dobrogea*".
Permanent address: 1 Piaţa Presei Libere, corp B1, et. V/VI, 71341 Bucureşti. Phone: 0040 021 2243861. E-mail: cncp@cncp.ro

CRISTIANA-NICOLA TEODORESCU
M.A in Communication, University of Québec (Montréal); Ph D, Faculty of Letters, University of Craiova.
Current position: assistant professor, Faculty of Letters, Department of Roman Languages, University of Craiova.
Recent scholarly works: *Usages familiaux des médias et transition*, Craiova, Editura Universitaria, 1998; *Patologia limbajului totalitar romanesc (1948-1989) (The Pathology of the Romanian Totalitarian Language 1948-1989)*, Craiova, Editura Universitaria, 1998.

LAURENŢIU VLAD
MA, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris; Ph D, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.
Current position: assistant professor, Faculty of Political Sciences, Bucureşti; researcher, Institute of South-Eastern European Studies, Bucureşti.
Recent scholarly work: *Imagini ale identităţii naţionale. România şi expoziţiile universale de la Paris 1867-1937* (*Images of National Identity. Romania and Universal Exhibitions in Paris 1867-1937)* Bucureşti, Meridiane, 2001; *Propagandă şi identitate. România la expoziţiile universale belgiene 1897-1935*, (*Propaganda and Identity. România in Universal Belgium Exhibitions 1897-1935)* Bucureşti, Cris, 2001; *A fi conservator* (*Being a Conservatory*) (with Ioan Stanomir), Bucureşti, Meridiane, 2002; *O istorie a începuturilor Româneşti (A History of Romanian Beginnings)* (with Radu Carp and Ioan Stanomir), Bucureşti, Nemira, 2002; *Depertamentul de Cremenalion. Din activitatea unei instanţe penale muntene 1794-1795* (*The Cremenalion*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Department. The Activity of a Wallachian Penal Court 1794 - 1795) (with Ligia Livadă-Cadeschi), Bucureşti, Nemira, 2002.
Permanent address: Spiru Haret St. 8, 1 sect., 70738 Bucureşti.
E-mail: ligia_livada@ yahoo.fr

BOJAN ŽIKIĆ
Ph D, Department of Ethnology and Anthropology, Faculty of Philosophy, University of Belgrade.
Current position: lecturer, Department of Ethnology and Anthropology, Faculty of Philosophy, University of Belgrade.
Recent scholarly work: *Anthropology of Gesture I. Approaches*, *Anthropology of Gesture II. Contemporary Culture*, Belgrade, 2002.
E-mail: bpz.@eunet.yu

ULRIKA WOLF-KNUTS
Current position : Ph D, Professor, dean of the Faculty of Arts, Åbo Akademi.
Recent scholarly work : *Ett bättre liv. Finlands- svenskar i Sydafrika – om emigration, minnen, hemlängtan och nostalgi (A Better Life. Finnish Swedes in South Africa – on Emigration, Memories, Home Sickness, and Nostalgia*), 2000.
Permanent address: Biskopsgatan 10, 20500 Åbo, Finland.
Phone: 358 2 265 4342. E-mail: uwolf@abo.fi

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

THE FINAL STATEMENT

The Final Statement of the First International Conference in Ethnology and Anthropology ANTROPO*EST* - ***"The Anthropology of the south-eastern Europe in-between the restructuring of the object and the methodological explosion"***

Taking into consideration the mutations which have been taking place in Europe, both in reshaping of a new political configuration and cultural, in the recovery and correct understanding of some areas as the south-eastern Europe is, areas about which there still exist a stereotyped discourse, taking into consideration the importance of Anthropology and of an anthropological approach of such realities, the participants in the first international conference *ANTROPOEST* state that:

- the transformations of the social disciplines, the more and more wide opening towards pluri and transdisciplinarity make ethnologists, anthropologists, sociologists, linguists and historians search for new ways of co-operation and create some common study objects;

- although there is an anthropological direction that can be inculcated upon the common research, a correct setting of the limits in-between which this type of approach can be made is necessary;

- the enhancement of the coherence of defining Anthropology as an academic discipline in south-eastern Europe has become necessary, process that has grown even more difficult because of the lack of a coherent and unitary academic curricula for this discipline in the higher education institutions system;

- anthropological research work should be intensified in order to provide a scientific, explanatory and improved ground for theoretical and practical approaches;

- a communication network among scholars in this discipline should be built in order to improve the communication flow on research results and the development of common research projects.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

LA DÉCLARATION FINALE DE LA CONFÉRENCE

La déclaration de la conférence internationale *ANTROPOEST*, I[ère] édition, ***"L'anthropologie de l'Europe de Sud-Est entre la restructuration de l'objet et l'explosion méthodologique"***

Étant donné les mutations qui ont lieu à l'échelle de toute l'Europe, aussi dans la définition d'une nouvelle configuration politique, que dans celle d'une configuration culturelle, en vue de récupérer et de comprendre d'une manière correcte des regions tel l'espace de l'Europe de Sud-Est, sur lesquelles persiste encore un discours stéreotypé, et tenant compte de l'importance accordée à l'anthropologie et à une approche anthropologique de telles réalités, les participants à la première édition de la conférence internationale *ANTROPOEST* déclarent que:

- les changements au sein des disciplines socio-humaines, l'ouverture de plus en plus augmentée vers interdisciplinarité et transdisciplinarité obligent les ethnologues, les anthropologues, les sociologues, les linguistes et les historiens de chercher de nouveaux moyens de collaboration, de constituer d'objets comuns d'étude;

- quoi qu'il y ait une direction anthropologique qu'on puisse imprimer aux recherches communes, il s'impose une démarcation nette des limites entre lesquelles on peut suivre une approche pareille;

- il faut acquérir une cohérence accrue sur la définition de l'anthropologie en tant que discipline dans l'espace sud-est européen, processus rendu plus difficile par le manque d'un système précis et unitaire de préparation scientifique;

- on doit y intensifier les recherches pour assurer le fondement scientifique, explicatif et amélioré des approches théoriques et pratiques;

- il est utile la constitution d'une réseau parmi les spécialistes en vue de réaliser une meilleure communication des résultats des recherches, et de développer de projets comuns;

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

THE STRUCTURE OF THE CONFERENCE

1. Plenum

1. Ulrika WOLF-KNUTTS (The Abö University, Finland), *A Hundred Years of Folklore Studies*
2. Sabina ISPAS (Institute of Ethnography and Folklore „C. Brăiloiu", Bucharest), *Ethnology, Ethnography, Folkloristics: Disciplines in Cooperation – Disciplines in Competition*
3.Nicolae CONSTANTINESCU (University of Bucharest), *Teaching Ethnology and Folklore in Today's Romania: New Challenges and Perspectives*
4. Nicolae PANEA (Université de Craiova), *Responsabilité et courage ou le cynisme de brûler les étapes*
5. Mircea MUTHU („Babeş-Bolyai" University, Cluj-Napoca), *Ethno-folkloric Isoglosses*

2. Workshops

Home Ethnology

2.1 From the methodological rigor to the "academic" essay

Convenors:

Nicolae Panea (University of Craiova)
Ioana Fruntelată (Institute of Ethnography and Folklore "C. Brăiloiu")

1. Ligia FULGA (Musée d'Ethnographie, Braşov), *Une démarche scientifique actuelle dans l'ethnologie roumaine – la perception du quotidien. Une application concrète*
2. Ioana-Ruxandra FRUNTELATĂ (Romanian Academy, The Institute of Ethnography and Folklore "C. Brăiloiu"), *Updating Life Stories in Romanian Ethnology*
3. Cornel BĂLOSU (Musée d'Olténie, Section d'Ethnographie, Craiova), *Les cantiques de Noël entre la fête traditionnelle et la religion populaire.*
4. Ştefan ENACHE (Musée d'Olténie, Departement d'Ethnographie), *La christianisation des Daco-Romains et le folklore roumain*
5. Nicoleta COATU (Romanian Academy, The Institute of Ethnography and Folklore "C. Brăiloiu"), *Cultural Syncretism Magic - Religion. Obscured Sacred and Disclosed Sacred*
6. Anca STERE (Romanian Academy, Institute of Ethnography and Folklore "C. Brăiloiu"), *The Social Dimensions of the Folkloric Text in the Post War Totalitarianism*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

7. Milos MILENKOVIC (Department of Ethnology and Anthropology, Faculty of Philosophy, University of Belgrade), *Ethnographic Realism Rehabilitated: New Uses for an Old Remedy*

2.2 Identity and globalisation. Region and regionalisation

Convenors:

Sabina Ispas (Institute of Etnography and Folklore, Bucharest)

Mihai Fifor (Center for Studies in Folklife and Traditional Culture in Dolj County)

1. Dragan POPOVIĆ (Department of Ethnology and Anthropology, Faculty of Philosophy, University of Belgrade), *Globalisation or / and Regionalisation-National Identity in Threat?*
2. Maria BÂTCĂ (Institut d'Ethnographie et Folklore "C.Brăiloiu", Académie Roumaine), *L' identité culturelle dans les pièges de la globalisation*
3. Mila SANTOVA (Institut de Folklore, Académie Bulgare des Sciences, Sofia), *Identification et globalisation. Les Balkans et l'Europe*
4. Marin Marian BĂLAŞA (Institute of Ethnography and Folklore "C.Brăiloiu", Bucharest), *How the Balkans Have Conquered U.S.A.?*
5. Mihai FIFOR (Center for Studies in Folklife and Traditional Culture in Dolj County), *"Localism"* vs. *"Globalism". A Case Study: the Romanian Society in Transition*
6. Nicu CIOBANU (Libertatea Publishing House, Voivodina-Republic of Serbia), *The Ethnic Minority Man between Identity Crisis and Interculturality*
7. Rodica RALIADE, Mihaela NUBERT (Institute of Ethnography and Folklore "C.Brăiloiu", Bucharest), *Identity Readings:The Romanians from Hungary*
8. Narcisa ŞTIUCĂ (Centre National d'Études sur la Société traditionnelle, Bucarest), *Aspects de la vie de famille chez les grecs de Dobroudja*
9. Costa ROŞU (Association of Romanian Ethnologist and Folk from Republic of Serbia), *Creating the Tresorery of Cultural Patrimony of Romanians from Voivodina*
10. Bogdan NADOLU (West University of Timişoara, Faculty of Sociology and Psychology, Department of Sociology-Anthropology), *Identitary Strategies in Social Virtual Space*
11. Lila PASSIMA (Museum of Romanian Peasant, Bucharest), *Between SELF and MIRRORING. "Tracing the Path of the Cross", Salcia – Ethnographic Sketch*
12. Cristina GAFU (Institute of Ethnography and Folklore "C. Brăiloiu", Bucharest, Romanian Academy), *The Folkloric Text-a Form of the Cultural Identity Communication in the Contemporary Storytelling Medium*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

13. Roxana DECA (Musée d'Olténie, Departement d'Ethnographie), *Woman* vs. *Man in the Romanian Traditional Family Ritual. Criteria for an Ethnology of Equilibrium*
14. Camelia CRĂCIUN (CEU/Université de Braşov), *Le paradigme de l'exil. Figures de l'identité chez la communauté roumaine de Paris*

Anthropology
2.3 Languages and representations:
Convenors:
Mirela-Luminița Murgescu (Faculty of History and Philosophy, University of Bucarest)
Marius Lazurca (Centre Culturel d'Arad)

1. Alexandru OFRIM (Faculté des Lettres, Université de Bucarest), *La Nouvelle histoire culturelle et l'anthropologie*
2. Marius LAZURCA (Centre Culturel d'Arad), *Le corps-objet d'étude pour l'anthropologie historique*
3. Constantin BĂRBULESCU (Faculté d'Histoire et Philosophie, Université „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca), *Les matières corporelles dans l'imaginaire paysan roumain (XIX^{e}-XX^{e} siècles)*
4. Kondylidou ARETI (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris), *Corps en douleur: figures du passé, figures d'aujourd' hui en Grèce*
5. Bojan ZIKIC (Department of Ethnology and Anthropology, Faculty of Philosophy, University of Belgrade), *Gestures Studies in Serbian Anthropology: Developing Method and Enveloping Context*
6. Ovidiu PECICAN (Faculty of European Studies, „Babeş-Bolyai" University, Cluj-Napoca), *The Young Postcommunist Historiography from Romania: The Historical School of Cluj. Its Methdological Dimension*
7. Ligia LIVADĂ-CADESCHI (Faculté des Sciences Politiques, Université de Bucarest/ Institut des Études Sud-Est Européennes, Académie Roumaine), *Un Être ambigu. Le Pauvre dans les documents historiques roumains*
8. Nicolae MIHAI (Centre d'Études sur la Société traditionnelle, Craiova), *Imaginer et préparer sa mort en Europe Orientale. Étude de cas sur les testaments d'Olténie (XVIII^{e}-XIX^{e} siècles)*
9. Delia ILIE (Faculté de Sociologie et Psychologie, Université de l'Ouest, Timişoara), *Les archétypes de l'habitation dans l'imaginaire roumain*
10. Laura JIGA (Romanian Academy, The Institute of Ethnography and Folklore "C. Brăiloiu"), *At the Border between Orality and Writing. Olographic Documents Written by Peasants Sheltered in Archives of Folklore*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

11. Constantin MIHAI (Centre d'Études sur la Société traditionnelle, Craiova), *Mircea Eliade: le sacré et ses représentations. Une perspective de l'antropologie symbolique*
12. Levente SZABO (Department of Hungarian Literature, „Babeş-Bolyai" University, Cluj-Napoca), *Franz Liszt's book on the Roma Character of the Hungarian Music and Mid-Nineteenth Century. Representations of Hungarianess*

2.4 "Objective" perception and cultural prejudice

Convenors:
Cristiana Teodorescu (Université de Craiova)
Lucia Ofrim (University of Bucharest)

1. Elena BĂRBULESCU (Transylvanian Museum of Ethnography, Cluj-Napoca), *The Birth and its Tabuus in Transylvanian Rural Comunities*
2. Camelia BURGHELE (Musée d'Art et de l'Histoire, Zalău), *Notes pour une anthropologie de la santé*
3. Simion CÂLȚIA (Faculté d'Histoire, Université de Bucarest), *Ruralité et fausse ruralité dans les récits des voyageurs étrangers dans les Pays Roumains (XVII^e - XVIII^e siècles)*
4. Laurențiu VLAD (Faculté des Sciences Politiques, Université de Bucarest/ Institut des Études Sud-Est Européennes, Académie Roumaine), *À la recherche de la Belgique Orientale. Quelques notes sur l'histoire d'un stéréotype*
5. Pierre POMMIER (Université Michel de Montaigne, Bordeaux II), *Gorrée: l'anthropologie visuelle en tant que méthode objective de recherche*
6. Atalia ŞTEFĂNESCU (Western University of Timişoara, Faculty of Sociology and Psychology, Department of Sociology-Anthropology), *Anthropology of Religions in Romania. Present Stage and Perspectives*
7. António Eduardo MENDONÇA (Centro Sovieticos e Pos Sovieticos, Lisabona), *Anthropological Research in Post-communist Countries: from 'Transition' to 'Integration'*
8. Ion MILITARU (Institut de Recherches Socio-Humaines "C.S.Nicolăescu-Plopşor", Académie Roumaine, Craiova), *Anthropologie et métaphysique de la liberté dans l'Europe de Sud-Est*
9. Lucia OFRIM (Faculty of Letters, University of Bucharest), *An Anthropological Approach to Emotion*
10. Ljupcho S. RISTESKI (Department of Ethnology, Faculty of Natural Sciences and Mathematics, University "Sts. Cyril and Methodius" Skopje), *Cultural Topografy of the Human Body in the Folk Culture of Macedonians*
11. Cristiana-Nicola TEODORESCU (Faculté des Lettres, Université de Craiova), *Usages familiaux de la télévision et des autres médias en Roumanie et au Québec - perspectives comparatives*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Remarks to the authors

All correspondence, manuscripts, books and journals should be addressed to the Editor:

Mihai Fifor and Nicolae Mihai
Departamentul de Cercetare
Centrul Creației Populare
Al. Macedonski 28, 200 383 Craiova
Phone/Fax: 0040 251 524 844 / 0040 251 523 053

We encourage electronic submissions which should be sent to ccpdolj@yahoo.com as file attachments in Word 1998/Word 2000.

Articles, which may be in English, French or Romanian, should be original and should not be under consideration elsewhere.

Articles should generally be no longer than 20 pages. A separate sheet should give the author's name and academic affiliation, the title and an abstract of minimum 300 words (in the case of Romanian texts). Notes and reviews should not exceed 5 pages. All contributions, whether articles, notes or reviews should be clearly typed on one side of A4 paper, 1,5 spaces and with wide margins throughout (including footnotes and bibliographical references).

Footnotes should be kept to a minimum.

Bibliographical references should be given in parentheses in standard author – date form in the body of the text (Thomas 1991:123). A complete list of references cited, arranged alphabetically by author's surname, should be typed at the end of the article:
Thomas, Keith 1991. *Religion and the Decline of Magic*, London, Penguin Books.
Declich, F. 2000. *Sufi experience in rural Somali. A focus on women* in "Social Anthropology", t. 8, no. 3.

Double inverted commas should be used for quotations except for quotations within quotations, which should have single inverted commas. Quotations not exceeding 4 lines should be incorporated in the text, between quotation marks. Quotations over 4 lines should be set off from the text with an extra line of space above and below, and typed without quotation marks.

Books' titles, foreign words and words or sentences to be highlighted should appear in italics.

Each contributor will receive two copies of the journal.

Editors will gladly consider all the text mailed to them. Nevertheless, they reserve the right to publish them or not.